العَدلُ وَالذِّكر

تَعريفٌ بروحانيّةِ الإمامِ عليّ

علي

رضا شاه كاظمي



العدل والذكر

تعريف بروحانية الإمام علي

رضا شاه كاظمي

العَدلُ وَالذِّكر

تَعريفٌ بروحَانيّةِ الإمَامِ عَليّ

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Reza Shah-Kazemi, *Justice and Rememberance: Introducing the Spirituality of Imam 'Ali*
I.B. Tauris Publishers
London. New York
in association with
The Institute of Ismaili Studies, London, 2007

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠٠٩

ISBN 978-1-85516-322-5

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

The Institute of Ismaili Studies
42–44 Grosvenor Gardens, London SW1W 0EB

معهد الدراسات الإسماعيلية

أُسّس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧، وغايته تطوير ودفع وتيرة الدراسات والمعارف الإسلامية في السياقين التاريخي والمعاصر، ولتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالديانات والمجتمعات الأخرى.

وتشجّع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل يسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن البرامج تشجع مقاربةً لموادّ التاريخ والفكر الإسلامية ذات نظام متشابك. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً بمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى تطوير البحث، داخل التقليد الإسلامي، في المجالات التي لم تلق من العلماء، حتى هذا التاريخ، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيّع عموماً وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزوّد برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية تأتيها من نطاق كامل ومتنوّع للثقافات التي يُمارَس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب، آخذة بعين الاعتبار تنوّع السياقات التي تشكّل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوّعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وانطلاقاً من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

تصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة أصناف متميّزة ومترابطة:

أ- أبحاث عرضية أو مقالات تتناول موضوعات واسعة على صعيد العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين، التاريخي والمعاصر، ولاسيّما ما يتّصل منها بالإسلام.

ب- رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتّاب مسلمين.

ج- تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أوّلية هامة.

د- ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغنيّ من التعابير الدينية والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.

هـ- كتب في التاريخ والفكر الإسماعيلي وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.

يقع هذا الكتاب ضمن الفئة الثانية من التصنيف المذكور أعلاه. وللمعهد غرض وحيد من تسهيل نشر هذه المنشورات وغيرها يتمثّل بتشجيع البحث العلمي والتحليل الأصيل للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك اتجاهاً موضوعياً إلى أن تعبّر عن وجهات نظر وأفكار وتفسيرات متنوّعة.

وعلى ذلك فإن الآراء المُعبَّر عنها في هذه المطبوعات إنّما تعود إلى مؤلّفيها وحدهم.

المحتويات

الملاحق:

كلمة شكر

أولاً وقبل كل شيء، أودّ أن أعترف بالدعم الذي لا يُقدّر بثمن الذي تلقّيته من الدكتور فرهاد دفتري، رئيس دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات، والمدير المساعد لمعهد الدراسات الإسماعيلية. فإليه يعود الفضل في توفير الوقت والمكان للبحث وكتابة فصول هذا الكتاب. كما إنني مُمتنٌّ بقدر كبير للبروفيسور عظيم نانجي، مدير معهد الدراسات الإسماعيلية، للتشجيع الدائم الذي منحني إياه في ما يتعلق بمقاربتي للإمام عليّ؛ الأمر الذي اكتسب أهمية خاصة في المساعدة القيّمة على التفكير بطرائق تجعل التراث الروحاني والفكري للإمام أقرب منالاً لأوسع شريحة من جمهور القرّاء.

ومن بين زملائي في المعهد، كان محمد رضا جوزي مصدر إلهام دائم لي خلال كتابتي للمقالات التي تؤلّف هذا الكتاب. فقد زوّدتني معرفته المعمّقة وتقديره الحسّاس لمنظور الإمام عليّ بمِحكّ واقعي؛ وذكّرتني خبرته على الدوام بالمدى المحدود الذي كنت - ولا أزال - فيه كمجرّد مبتدئ في ما يتعلق بالتعاليم العظيمة للإمام عليّ. وقد ساعدتني سعة علمه على هذا الحقل في تقدير ضآلة معرفتي بدقة أكبر. وكذلك، فإنني مدين بعمق للدكتور فراس حمزة لنصائحه في ميدان الأدب العربي.

وفي مجال تحقيق هذا الكتاب، ثمّة شكر خاص لقطب قاسم، فإنه لم يحقق النصّ بانتباه واجتهاد عظيمين فحسب، بل غاص عميقاً في المحتوى

الفكري مقدّماً العديد من الاقتراحات القيّمة التي تمخضت في اعتقادي، عن تحسينات هامة طرأت على النص. كما إنني مُمتن لباتريشيا سالازار ونادِيا هولمز لمساهمتهما في المراحل النهائية لإخراج هذا الكتاب. ووفّرت كل من جوليا كولب وسوربون مفلونازاروف دعماً مفيداً في المجال الإداري، وساهمتا كثيراً في توفير مناخ لطيف مساعد وخلاّق في دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات.

وامتناني أيضاً إلى الدكتور محمد جعفر إلمي، مدير الكلية الإسلامية للدراسات المتقدمة في لندن، لقراءته أجزاء من النص وتقديمه تعليقات واقتراحات مفيدة.

إن الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب هما نسختان موسّعتان لمقالتين أصغر حجماً كُتِبَتَا أولاً كورقتي عمل في مؤتمرين. الفصل الثاني مؤسس على ورقة بعنوان «مفهوم ديني للعدل»، أُلقيت في مؤتمر دولي حول الإمام عليّ في طهران في آذار/مارس من عام ٢٠٠١ بتنظيم من معهد الدراسات الإنسانية والثقافية. وأنا ممتنّ لمديره، البروفيسور مهدي غولشاني، لتوفيره الدافع إلى المؤتمر وتشجيعه إيايّ لتوسيع هذه الورقة. وكانت قد نُشرت أولاً كجزء من أعمال المؤتمر في «مجلة الإنسانيات» (العددين ٤ و٥، طهران، شتاء ٢٠٠٠ وربيع ٢٠٠١). أما الفصل الثالث فقد بُني على ورقة بعنوان «الإمام عليّ وذكر الله»، أُلقيت تحت عنوان «أهل البيت في الإسلام»، في مؤتمر عُقد في سراييفو، البوسنة، في أيار/مايو ٢٠٠٢، ونظّمته مؤسسة ابن سينا. وأنا ممتنّ كثيراً للقوة الدافعة وراء هذا المؤتمر، السيد سعيد عبدبور.

ر. ش. ك

توطئة

مصادر التراث الفكري للإمام عليّ

يعود أحد أسباب ضآلة ما كتبه الغربيون حول المحتوى الفكري لتراث الإمام عليّ بن أبي طالب حتى الآن إلى المسألة الإشكالية المتعلقة بصحة مجموعة التعاليم الضخمة المنسوبة إليه في التراث الإسلامي. لذلك كان من المناسب، قبل الدخول في تفاصيل رؤيتنا للتعاليم الروحانية في هذه المجموعة، افتتاح الكتاب بلمحة موجزة عن هذه الإشكالية.

لقد تمركزت هذه الإشكالية، في جزء كبير منها، حول مكانة «نهج البلاغة»،[1] النصّ الأساس المتضمّن خُطب الإمام ورسائله وأحاديثه إذ يُشكّلُ هذا النص أهم المصادر الأولية المُشار إليها في مقالات هذا الكتاب. و«النهج» من تصنيف الشريف الرضيّ (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م)، العالم الشيعي ذائع الصيت في بغداد العباسية.[2] وقد صنَّفَ النصَّ من مصادر توافرت لديه، وكثيراً ما

---

(١) ستكون إشاراتنا في هذا العمل إلى الطبعة النقدية الأولى لكتاب «نهج البلاغة»، التي نشرتها مؤسسة نهج البلاغة في طهران (تحقيق الشيخ عزيز الله العطاردي) عام ١٩٩٣. إن جميع الترجمات المتعلقة بالنص العربي (بما في ذلك الملاحق) ستكون من قبل الكاتب الحالي ما لم يتم ذكر غير ذلك، وسنشير إليه، من الآن فصاعداً، بالنهج. ومن أجل تزويد القارئ بسياق جميع الاقتباسات، سنقوم بتقديم الإرشادات إلى أفضل ترجمة كاملة للنص متوافرة باللغة الإنكليزية، أي ترجمة سيّد عليّ رضا، *Peak of Eloquence*، (نيويورك، ١٩٩٦)، والتي سنشير إليها، من الآن فصاعداً، بكلمة Peak.

(٢) كان والد الرضيّ حفيداً أكبر للإمام موسى الكاظم، ابن الإمام جعفر الصادق؛ وأمه حفيدة =

ارتحل مسافات طويلة بحثاً عن موادّ منسوبة إلى الإمام عليّ. وجمع كل ما تمكن من العثور عليه في صورة خُطب مقتبسة ورسائل في صورة وصايا طويلة وقصيرة، وأقوال مأثورة اختار منها «للنهج» ما اعتقد أنه الأكثر أهمية من الناحية الأدبية. والنتيجة هي نصّ أشبه ما يكون بقطعة موزاييك لا نظام واضحاً فيها، لا من حيث التسلسل الزمني ولا من حيث الموضوعات. وبعض الخطب هي بكل وضوح مجتزءات من أحاديث أشمل أصبحت مفقودة، لكنها مُضمَّنة مع ذلك في المجموعة. لكن يبقى الأسلوب واحداً في جميع النصوص بشهادة أعظم مرجعيات الأدب العربي.[3] ونظراً إلى سلامة ذوق التلاحم في هذا النص وجزالة معانيه أصبح « النهج» نموذجاً حقيقياً للبلاغة العربية عبر العصور وحتى يومنا هذا. وبكلام ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م أو ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، أهم شارحي نهج البلاغة، فإن ما نطق به الإمام كان «دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين.»[4]

= كبرى للإمام عليّ زين العابدين، ابن الحسين بن عليّ بن أبي طالب. وكان شقيقه الأكبر، عالم الدين الشهير، السيد المرتضى؛ وكلا الشقيقين كانا تلميذين للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، أكثر علماء عصره الشيعة تقديراً وتأثيراً.

(٣) من أجل تقييم تأثير الإمام عليّ في هذا المجال، انظر سيّد محمد راستجو، «فصاحة وبلاغة إمام علي» في: علي أكبر رشاد، مج.، دانشنامه إمام علي (طهران، ٢٠٠١)، م٢، ص١١-٧٦، الذي يتضمن سلسلة من أقوال شخصيات مميزة في الأدب العربي، كالجاحظ (ت ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، بخصوص عظمة عليّ التي لا تُضاهى في مجال الفصاحة والبلاغة؛ ومقدمة محمد عبده التي أعيدت طباعتها في بيروت، طبعة ١٩٩٦ من نهج البلاغة، ص٦٧-٧٤. انظر أيضاً محمد الريشهري، مح.، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب في الكتاب والسنّة والتاريخ (قم ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، م٩، ص٥-١٠٢، من أجل مختارات شعرية، كتبها شعراء من مختلف العصور منذ بداية العصر الإسلامي وحتى الوقت الحاضر في الإشادة بالإمام عليّ والشهادة بتأثيره عليهم؛ والمجلد ١٠، ص ٢٦١-٢٨٩، من أجل أسماء المصادر المبكرة التي تشير إلى دوره المؤثّر في الأدب العربي، بما في ذلك أسُس بعض المناهج كالقواعد.

(٤) شرح **نهج البلاغة** لابن أبي الحديد (بيروت، ١٩٦٥)، م١، ص٢٤.

تضمّنت مقاصد الرضيّ من وضع هذا العمل وجمعه معاً نواحي أدبية وأخلاقية وروحانية؛ على أنه لم يقصد جعله مجموعة من التعاليم ضمن المناهج الشرعية والرسمية للفقه والحديث. ولذلك لم يذكر الأسانيد، أي لوائح الأسماء المفصّلة لرواة الأقوال والخطب، كما لم يذكر أسماء المصادر التي عاد إليها لأن هدف الرضيّ الأساسي كان يتمثّلُ في التهذيب والإلهام وليس في التأييد وتوثيق الكتاب. فبعد مرور قرنين كاملين على تصنيف نهج البلاغة كانت صحّته كنصّ يدوّن خطب الإمام عليّ ورسائله وأقواله بعيدة عن الريبة والشك. وذلك أن العديد من المصادر التي استقى منها الرضي كانت من الشهرة بحيث لم يشكّل غياب الأسانيد في النهج أي تأثير خطير على مصداقيته.[٥] لكن، ومع الفقدان التدريجي أو اختفاء العديد من هذه المصادر، أصبح هذا القصور التقني الأساس الذي قام عليه التشكيك في صحة نسبته إلى عليّ. وكان كاتب سِيَر الرجال (أو التراجم) ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٣م) أول من ألقى بظلال الشك على مكانة النصّ قائلاً، من بين ما قاله، إنه من المحتمل أن يكون الرضيّ نفسه، أو شقيقه، المرتضى، هو المؤلّف الفعلي.[٦]

من المزاعم الموضوعة في هذا الصدد القول بأن الخطب كانت مصقولة بصورة تفوق الحد المقبول، وأن السجع كان فائق الدقة بحيث لا نستطيع القول إنها أُلقيت بصورة عفوية كما زُعم سابقاً. لكنّ مقدرة عليّ في ارتجال السجع أمر يؤيّده، من بين أشياء أخرى، التقرير التالي الذي هو أشدّ إقناعاً لصدوره عن عدوّ معروف للعلويين. فبعد مأساة كربلاء (٦١هـ/ ٦٨١م)، حيث تعرّض الحسين بن علي واثنان وسبعون من أقرب أصحابه وأقاربه لمذبحة، ألقت شقيقة الحسين، زينب، خطبة نارية في بلاط حاكم الكوفة، عُبيد الله بن زياد، اتسمت بالتحدي

(٥) انظر: أبو الفضل حافظيان بابولي، «**نهج البلاغة**»، في: أ. أ. رشاد، مح.، دانشنامه، م١٢، ص ٢٢-٢٣.

(٦) المصدر السابق، ص ١٥.

والإدانة بارتكاب الجرائم. ومع أنّ زياداً كان محطّ هجومها باعتباره أحد المسؤولين مباشرة عن المذبحة، فإنه لم يمنع نفسه من الإعجاب بقوة ومهارة خطبتها. وقد امتدح خطبتها رغماً عن نفسه وقال، «إنها تنطق سجعاً حتى كما فعل والدها من قبلها.»[٧] وهكذا كانت قدرة الإمام عليّ على النطق بالسجع بصورة مرتجلة شيئاً معروفاً جيداً، وأن هذا النموذج من الخطاب سهّل على مستمعيه حفظ خطبه حتى الطويلة منها عن ظهر قلب.

وقد اجتهد علماء الشيعة على مدى قرون في دحض التهم الموجّهة إلى صحة كتاب «النهج»؛ وتمّ تخصيص قدر عظيم من العمل المستنير خلال العقود الأخيرة من أجل إثبات، أولاً، أن المادة المكوّنة للنص لا يمكن أن تكون من فعل الرضيّ - إذ إن الغالبية العظمى منها موجودة في مصادر سبقته زمنياً - وثانياً، أننا نستطيع تتبّع معظم مادة النص، عبر سلسلة موثوقة من الرواة، إلى الإمام نفسه حتى ولو لم تصل جميع الأقوال إلى أعلى مكانة في سلّم صحيح الحديث، أي كونها متواترة (بمعنى أنها أحاديث مروية عبر سلاسل عديدة تتكون من رواة موثوقين لا يمكن الشك فيهم بصورة خطيرة). وفي مجال البحث حديث العهد المخصص للكشف عن مصادر جميع الخطب والرسائل والأقوال المأثورة، تجدر الإشارة بشكل خاص إلى عملين اثنين هما: «مصادر نهج البلاغة وأسانيده» لعبد الزهراء الحسين الخطيب (بيروت، ١٩٨٨)، و«مدارك نهج البلاغة» لعبد الله نعمة (بيروت، ١٩٧٢)، وكلاهما يعرضان الكنز الهائل من المصادر التي استقى منها الشريف الرضي مادة «النهج»، ويفنّدان، بالنتيجة، الزعم القائل بأنه هو المؤلّف الفعلي له.[٨]

---

(٧) اقتبسها جعفر شهيدي في ص (ياء طاء) من مقدمته للترجمة الفارسية لنهج البلاغة (طهران، ١٣٧٨/١٩٩٩).

(٨) عبد الزهراء الحسيني الخطيب، **مصادر نهج البلاغة وأسانيده** (بيروت، ١٩٨٨)؛ عبد الله نعمة، **مدارك نهج البلاغة** (بيروت، ١٩٧٢).

يقول مختار جبلي ملخّصاً أبحاثه المستفيضة حول هذه القضية في مقالته عن «نهج البلاغة» في «الموسوعة الإسلامية» الطبعة الثانية):

«لا نكران . . في أن قسماً ضخماً من النهج (هكذا) يمكن نسبته فعلاً إلى عليّ، وخاصة مقاطع تاريخية وتقريظية بعينها، ولو أنه من الصعب تأكيد صحة الأقسام الأكثر تعرّضاً للتشكيك . . . يضاف إلى ذلك أنه من الممكن تحديد عدد هامّ من المقاطع المصحوبة بأسانيد كاملة، والتي يمكن العودة بتاريخها إلى زمن عليّ. وقد جرى اعتماد هذه النصوص من قِبل باحثين قدماء من أصحاب الشهرة كالطبري والمسعودي والجاحظ وكثيرين غيرهم.»[٩]

المصدر الأساس الآخر في هذا العمل هو كتاب «غُرر الحِكم ودُرر الكِلم»،[١٠] وهو مصنّف رائع يتضمّن أقوالاً قصيرة جزلة المعاني منسوبة إلى الإمام. والمُصنِّف، عبد الواحد آمدي (ت. ٥١٠هـ/ ١١١٦م)، كما ذُكر، كان تلميذاً للصوفي الكبير أحمد الغزالي- شقيق أبي حامد الغزالي الشهير- وأحد أساتذة ابن شهراشوب (ت ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)، مؤلّف كتاب تراجم أئمّة الشيعة، «مناقب آل أبي طالب»؛ فيكون بهذا الشكل مرجعية هامة داخل الدوائر الشيعية العلمية.[١١] ويتألف هذا النصّ - الذي يعود تاريخ أقدم مخطوط له إلى ٥١٧هـ/

(٩) مختار جيلي، «نهج البلاغة»، الموسوعة الإسلامية، ط.٢ م٧، ص ٩٠٤. انظر أيضاً مقالته عن صحة نهج البلاغة في مجلة Studia Islamica، ٧٥، ١٩٩٢، ص ٣٣-٥٦.

(١٠) عبد الواحد آمدي، غُرر الحكم ودُرر الكلم، جزءان، طُبعا مع ترجمتهما الفارسية تحت عنوان «غوفتار أمير المؤمنين علي»، من قبل سيّد حسين شيخ الإسلام (قم، ٢٠٠٠). وسوف نشير عرضياً إلى الطبعة التي تجمع الجزءين في مجلد واحد بعنوان «غُرر الحكم ودُرر الكلم» (قم، ٢٠٠١)، التي ظهرت مع ترجمة فارسية لمحمد عليّ أنصاري. وحيثما وردت إشارة إلى الطبعة الأولى تظهر باسم «غُرر» يتبعها رقم المجلد؛ أما الإشارة إلى الطبعة الأخيرة فستكون باسم «غُرر (أنصاري)».

(١١) انظر ناصر الدين أنصاري قُمّي، «غُرر الحكم ودُرر الكلم»، في أ. أ. رشاد، مح. دانشنامه، م١٢، ص ٢٤٦.

١١٢٣م - من أكثر من عشرة آلاف حديث قصير للإمام جُمعت من مصادر متنوّعة، بما في ذلك «نهج البلاغة» نفسه؛ و«مئة كلمة» للإمام من تصنيف الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)[١٢]، رائد الأدب العربي في عصره، و«تُحف العقول» لابن شعبة، و«دستور معالم الحكم» للفقيه الشافعي القاضي أبي عبد الله القُضاعي (ت ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م). كما إننا سنشير من آن لآخر إلى مصنّفات كلاسيكية للأحاديث الشيعية «كالأصول من الكافي» للكليني و«التوحيد» لابن بابويه الصدوق.[١٣]

مهما كانت قيمة هذه الأقوال، يستطيع المرء اتخاذ الحكمة التالية للإمام كمفتاح للدخول إلى جوهر الرسالة، التي هي مستقلة تماماً عن هوية المؤلّف، يقول الإمام: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال».[١٤] وبالنسبة إلى أي مراقب منصف، وليس الطالب الروحاني فقط، «يبرهن» المحتوى العميق والتأثير السائد لهذه الأقوال عن أهميتها، ويجري تبنّيها بهذا الشكل بصورة جدّية مهما تكن درجة المصداقية التاريخية المنسوبة إليها. وحقيقة أنه كانت لهذه الأقوال مثل هذه الدرجة من الأهمية في ما يتعلّق بمجمل التقليد الروحاني تعني أنه لا يمكن تقييمها على أساس من تاريخيّتها الموثّقة وحسب. إذ من الواضح أن العمق الروحاني بالنسبة إلى أولئك الذين يطلبون المعنى داخل الحديث هو معيار تفوق أهميته كثيراً أهمية دقّته التاريخية. وتبرز في المساجلة التالية بين العلاّمة

---

(١٢) قيل إن الجاحظ لم يكشف عن تصنيفه لهذا الكتاب إلاّ لتلميذه، أحمد بن أبي طاهر، عندما كانت تحضره الوفاة. وروى الأخير أن الجاحظ أخبره في عدة مناسبات أن هناك مئة قول لعلي «يساوي كل واحد منها ألف قول للمتبحّرين في الأدب العربي.» انظر علي صدرائي خوئي، «مئة كلمة» في أ. أ. رشاد، دانشنامه، م١٢، ص٤٧٢؛ والقول الافتتاحي لهذه المجموعة هو القول المشهور، «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددت يقيناً.»

(١٣) محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، (طهران، ١٤١٨/١٩٩٧)؛ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه الصدوق، **التوحيد** (بيروت، ١٩٦٧).

(١٤) «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال.» غُرر، م٢، ص ١٢٢٢، حديث ٦٨.

الطباطبائي وهنري كوربان هذه النقطة على نحو حسن:

«في أحد أيام ستّينيات القرن الماضي سأل هنري كوربان العلاّمة الطباطبائي السؤال التالي: باعتبارك مرجعية رائدة في الفلسفة والفكر الديني الشيعي، ما هي الحجّة التي تقدّمها للبرهنة على أن نهج البلاغة هو من تأليف الإمام الأول عليّ؟ فأجابه شيخ الفلسفة الإسلامية الجليل قائلاً: الشخص الذي كتب نهج البلاغة بالنسبة إلينا هو عليّ، حتى ولو عاش هذا الشخص قبل قرن من الزمان.»[١٥]

إن دور أقوال الإمام وتعاليمه وأثرها لا يمكن تجاهلها حتى ضمن دائرة منظور أكاديمي. بل إنها تُمنحُ بالأحرى أهمية خاصة إلى الحد الذي يتخذ فيه الباحث وجهةَ نظر منصفة من صنف الظواهر، أي وجهة نظر تأخذ بجدّية تلك العناصر الخاصة بتقليد ديني ما يمثّل في حقيقة الأمر الأُطر التي يجري ضمنها البحث عن المعنى والاستنارة. وهذه هي وجهة النظر التي ناصرها هنري كوربان، ولها، وللدخول فيها، ولشرح الأبعاد الأعمق للفكر الإسلامي، يدين سائر العلماء والطالبين بدين من الامتنان والتقدير لا يُحصى. يكتب كوربان، وهو يعالج قضية أصل «النهج» على وجه التحديد، متأثراً، كما هو واضح، بالردّ الذي قدّمه له العلاّمة الطباطبائي: «من أجل فهم ما يحتويه، من الأفضل تناوله كظاهرة، أي وفقاً لمقاصده الواضحة؛ فأيّاً كان من يُمسك بالقلم، فإن الإمام هو من يتكلم. ويدين بتأثيره لهذه الناحية.»[١٦] ويعبّر هذا الموقف من نهج البلاغة

(١٥) أورد هذه الرواية سيّد حسين نصر في مقالته «ردّ على زيلان موريس» في كتاب فلسفة سيد حسين نصر، مكتبة الفلاسفة الأحياء، م٢٨، تح. ل. ي هامن وأوكسيير وستون (كاربونديالى، آي. ل.، ٢٠٠١)، ص ٦٣٥. والجدير بالذكر أن سيّد حسين نصر يفتتح المقالة حول هذا العمل الهام، «سيرة ذاتية فكرية،» بإشارة إلى الإمام عليّ على أنه «الممثل المطلق للباطنية والميتافيزيقية الإسلاميتين.» المصدر السابق، ص ٣.

(١٦) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر. فيليب شيرارد (لندن، ١٩٩٣)، ص ٣٥.

بصورة صحيحة عن تطبيق مقاربة كوربان العامة لمصادر التقليد الفكري الإسلامي. فالواجب يقتضي قراءة هذه النصوص بعمق، وعلى المرء الانتقال من الحرف إلى الروح، من الشكل إلى الجوهر؛ ولا يستطيع المرء فعل ذلك بصورة فعّالة إلا بالتأمل بأكثر التعابير الروحانية عمقاً ضمن هذه المصادر بدلاً من تقييد أفق بحث المرء بالسياق التاريخي للنصوص.

ونقول من باب التكرار: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال». فالتشديد هنا يقع على المعنى، وللمعنى الأولوية على المتكلم؛ و«المتكلم» يرمز إلى كامل امتداد سلسلة العوامل التاريخية التي تولّد «نصّاً». إن مجرد توضيع نصّ في التاريخ - مَن كتبه، ومتى، وما هو الغرض؟ - لا يُعدّ مماثلاً لشرح معناه أو لاستيعابه وتمثُّله. ولا يعني هذا إنكاراً لأهمية التاريخ؛ بل بالأحرى إنكاراً للقول بأن الحقائق الكونية، أو الحكمة الروحانية، يمكن تقريرها بصورة عامة من قبل شيء طارئ وعرضي كالتاريخ. إن أشكال تعبيرها قد تتغيّر لكن الحقائق الأكثر عمقاً والمتصلة بما هو أكثر عمقاً وثباتاً في الروح الإنسانية، تبقى عالمية وملتزمة في التجربة الإنسانية. فالحقائق التي تتبدل من جيل إلى جيل تكاد تصعب تسميتها بالحقائق؛ فلا نستطيع القول إنها تلامس ذلك الذي يجعل الروح الإنسانية ما هي عليه.[١٧]

إن إحدى أهمّ مساهمات كوربان في فهم النصوص الإسلامية عموماً تكمن في مقدرته على جعل هذا التقليد يحمل شرطي التحدّي وسهولة الوصول في آن واحد. فمن خلال تأملاته وتفاسيره الإبداعية يجعل حقائق هذا التقليد مرئية عبر حجابَي الزمن والمكان. قد لا يتفق المرء مع كوربان في بعض تفاسيره، ومع ذلك، فهو ينجح ببراعة في تغليف وعينا بكثرة النصوص التي يفسّرها. وفيما يتعلق بالتقليد الشيعي، فإنه ينجح في إثبات أن النصوص الواقعة في لُبّ هذا

(١٧) «لا جديد تحت الشمس»، Ecclesiastes، ١ : ٩.

التقليد هي «المرآة التي كشف فيها الشعور الشيعي لنفسه عن تطلعاته وطموحاته الخاصة»[١٨] فضلاً عن كونه «سجلاً للآراء المتوافقة.»[١٩]

غير أن وجهة النظر التي تمّ تبنيها في هذا الكتاب ليست مقيّدة بحرية الشعور الشيعي بوجه خاص. فبغضّ النظر عن حقيقة أن نهج البلاغة هو أحد النصوص المعدودة بأنها النصوص المؤسسة للإسلام الشيعي، بعد القرآن وأحاديث النبي، من الواجب ألاّ ينظر إليه كنصّ «شيعي» حصراً.[٢٠] فالحالة ببساطة، من ناحية تاريخية، هي أن «النهج» كان الأكثر تأثيراً وتقريراً داخل التقليد الشيعي، لكنه اكتسب أهمية بالغة أيضاً في التقليد السنّي، وهذا ما نأمل إظهاره في ما يلي. وبالإمكان - بل يجب في اعتقادنا - النظر إلى مجمل أقوال الإمام من خلال وجهة نظر ذات مزيّة عالمية. فبدلاً من تقييد المرء لنفسه بدورها ضمن التقليد الشيعي، من الأفيد له أن يتأمل في هذه المجموعة ببساطة كمصدر للحكمة الصرف التي هي بطبيعتها لا محدودة.

لجعل موقع المؤلف واضحاً من البداية نقول: إن الغاية من هذه المقالات

---

(١٨) كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٣٦.

(١٩) بالنسبة إلى كوربان، «... التقليد يبث نفسه كشيء حي طالما أنه إلهام متجدد لا ينقطع وليس موكباً جنائزياً ولا سجلاً لآراء متوافقة. فحياة الأشياء الروحانية وموتها هي من مسؤوليتنا؛ إنها ليست متوضعة «في الماضي» إلا من خلال حذفنا لها ورفضنا لما تتطلّبهُ من قلبٍ للصور إذا ما أردنا لهذه الأشياء الروحانية أن تبقى «في الحاضر» بالنسبة إلينا.» En Islam iranien (Paris, 1971) vol. 1, p. 35؛ ومن أجل معالجة هذا الجانب من معنى التقليد، انظر مقالتنا، «التقليد كوظيفة روحانية» في Sacred Web، رقم ٧، ٢٠٠١، ص ٣٧-٣٨.

(٢٠) يتوضح ذلك، من بين أشياء أخرى، بحقيقة أن معظم الشروحات الهامة للنص - في التقليدين السنّي والشيعي - كانت تلك التي للمعتزلي السنّي، ابن أبي الحديد، الذي تمت الإشارة إليه في ما سبق. لكن ذلك لا يعني إنكاراً لأقوال مختلفة - ولاسيما الواردة في الخطبة الثالثة، الشقشقيّة - تتبنّى وجهة النظر الشيعية في ما يتعلق بخلافة النبيّ. الشيء المراد قوله هنا هو أنه يجب ألاّ ننظر إلى النص عبر موشور الإشكالية التاريخية والتحدّي السياسي إذا ما كان اهتمام المرء الأساسي يتعلق برسالته الروحانية.

هي التفكّر في أقوال الإمام من موقع المراقب الموضوعي، ولكن من «الداخل»، أي من باب الالتزام بالمبادئ الروحانية للعقيدة الإسلامية. ولقد جرت محاولة هنا لتقييم أقوال الإمام[٢١] لجهة كونها في آن تعاليم إسلامية في جوهرها وتعاليم عالمية تتجاوز الحدود التي تحدّد التقاليد الدينية المختلفة. وليس ثمة من تناقض، فما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى الرسالة الروحانية للإسلام هو أننا نجد، في أدنى المستويات على الأقل، «شبهاً أسروياً» معيّناً مع الرسالات الروحانية للأديان الأخرى، وأن هذه الرسالة هي، في أعلى المستويات، متطابقة بغضّ النظر عن الشكل الديني الذي تلبسه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (٢١ : ٢٥). وبفضل هذه الهوية الأساسية للأديان المنزلة أصبح المسلمون مُلزمين، إلى إيمانهم ﴿بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾، بالتشديد على أنه ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ (٢ : ٢٨٥).[٢٢]

وإذا كانت أقوال الإمام غالباً ما تستلزم معرفة مصادر محددة للتنزيل الإسلامي، أي القرآن وسنة النبي، فإن أحد أكثر جوانب منظور الإمام روعة هو أسلوب إظهار المحتوى الروحاني والأخلاقي العالمي لهذه المصادر إلى النور. إن تشديدنا على عالمية رسالة الإمام لا يعني ضمناً غياب خصائص بالغة التحديد؛ إذ إن القصد منها هو مجرد التأكيد على أنه لا ينبغي إخضاع جوهر هذه الرسالة لأيّة تخصيصات تتصل بمدارس فكرية فقهية ودينية لاحقة؛ وأننا نجد هذا الجوهر في الجوانب الفكرية والأخلاقية والروحانية لهذه الرسالة على وجه

(٢١) إذا ما أشرنا إلى عليّ في الكتاب الحالي كـ«إمام»، فإننا نفعل ذلك بالمعنى الأكثر عمومية للمصطلح، أي بمعنى «القائد»، وهذا ما لا يستثني المفهوم الشيعي تحديداً لدوره كأول الأئمّة، ولا يتضمّن هذا المعنى بالضرورة.

(٢٢) انظر كتابنا، الآخر في ضوء الواحد: عالمية القرآن والحوار بين الأديان (كمبردج، ٢٠٠٦). بخصوص مناقشة هذه الموضوعات وأخرى ذات صِلة، اعتماداً على التفاسير الرمزية للقرآن بشكل أساسي.

التحديد؛ وأنه في هذه المجالات، وليس في مجالات الفقه أو الثيولوجي بالأحرى، أصبح الحديث الإسلامي أكثر عالمية وفهماً بالنسبة إلى أولئك الذين ينتمون إلى تقاليد دينية مختلفة.

من أجل اتّباع النصيحة المُقدّمة أعلاه - لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال - لا بدَّ للمرء من التركيز على تعاليم عليّ، ليس لأنه «الإمام الأول» أو «الخليفة الراشدي الرابع»، ولكن بسبب قيمتها النابعة من جوهرها وعمقها الفكري وخصوبتها الروحية. ولا يعني ذلك نفي أهمية عليّ كإمام، وإنّما يعني بالأحرى تقدير أنه أصبح، بفضل حكمته، إماماً عظيماً، أو أحد «أئمّة الحق»[٢٣]، كما كان يشير إلى نفسه - وهذا بالمقابلة مع الزعم القائل بأنه كان حكيماً لأنه كان إماماً- لقد كان مرشداً روحياً بغضّ النظر عن دوره السياسي، ويبقى مرشداً الآن، بالمعنى الأكثر عمقاً، ينطق بقوة مسيطرة عبر القرون، وبلهجة لا زمان لها، إلى كل أولئك الذين لهم «آذان صاغية».

(٢٣) يوصف أولئك «الأئمّة أصحاب الحق» بأنهم أولئك الذين يأخذون قوتاً لأنفسهم بما لا يزيد عمّا يأخذه أفقر رعيتهم، كما سنرى لاحقاً. نهج، ص ٢٤٤؛ Peak، ص ٤٢٠.



الفصل الأول

التعريف بالإمام عليّ وطبائعه الروحانية

«أنا مدينةُ العلمِ وعليٌّ بابُها؛ فَمَنْ أرادَ المدينةَ فليأتِ البابَ.»[1]

الحديث عن عليّ بن أبي طالب - ابن عمّ النبيّ محمّد وصهره، وخليفة الإسلام الرابع، والأول في خط أئمّة الشيعة - يعني الحديث عن الروحانية الخالصة في التراث الإسلامي. فالمرء يجد في هذه الشخصية المولدة من عهد الإسلام الوليد تعبيراً متكاملاً عن مصدري الروحانية الإسلامية الأساسيين، التنزيل القرآني والسنّة الملهمة للنبيّ.[2]

ولا نعني بالسنّة هنا المأثور البسيط الظاهري لأفعال النبيّ - وهذا تقليل سائد بأكثر ما يكون في أيامنا هذه - بل نعني بالأحرى الجوهر الروحاني للكمال النبوي الذي يشير إليه القرآن نفسه بالقول: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (٦٨ : ٤). إن كلمات النبي وأفعاله تعبّر عن هذا الجوهر الروحاني ولكنها لا تستنفذه.

---

(١) حديث للنبيّ أورده الحاكم النيسابوري في: المستدرك على الصحيحين (بيروت، ٢٠٠٢)، ص ٩٢٩، الحديث ٤٦٩٤.

(٢) يُعرّف سيّد حسين نصر بإيجاز جوهر الروحانية الإسلامية على أنها «تحقيق للوحدة، كما عبّر عنها القرآن، على أساس من النموذج النبويّ، وبمساعدة من النبيّ.» انظر مقدّمته إلى:
Islamic Spirituality: Foundations, Vol. 19 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, ed. S.H. Nasr (London, 1987), p. xviii.

فالاستيعاب والتمثل الباطني لهذا الجوهر، وليس بالأحرى التقليد الرسمي المجرد للأقوال والأفعال، هو الهدف لكل مسلم يميل إلى الروحانيات. وثمة ارتباط عميق بين نفس المؤمن والخُلق النبوي، الأمر الذي يشكّل علاقة خفية تتجاوز حدود الزمان والمكان، كما عبّرت عنه الآية: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (٣٣: ٦). وهكذا، يمثّل النبيّ من حيث الظاهر مظهراً للكمال الذي يعمل المؤمن المتحسّس للروحانية على معرفته وجدانياً باعتباره، إلى حدّ ما، عاملاً مقرّراً لجوهر نفسه أو نفسها بحدّ ذاته.[٤]

لذلك، ليس مدهشاً أن نجد النبي يقول إن علياً «كنفسي»،[٥] مشدداً بذلك لا على العلاقة الوثيقة الخارقة بينه وبين عليّ، بل على الترابط - والتطابق في نهاية الأمر- بين كل نفس متطهرة والخُلق النبوي. ولمزيد من الغرابة، قال لعليّ: «أنت مني وأنا منك».[٦] وبالمثل، لدينا، الحديث النبوي القائل: «عليٌّ

(٤) تعبّر المقطوعة التالية للرومي تعبيراً صادقاً عن هذا التبادل بين النفوس العاديّة والجوهر النبوي: «في تكوين الإنسان، جرى خلط جميع العلوم في الأساس بحيث يمكن لروحه أن تُظهر كل الأشياء المستورة، كما الماء الرقراق يُظهر كل ما في قاعه... وكل ما هو فوقه ينعكس في جوهر الماء. تلك هي طبيعته من غير معالجة أو تدريب. لكن، عندما امتزج بالتراب أو الألوان الأخرى، انسلخت عنه تلك الخاصّية وذلك العلم، ونسيهما. ثم بعث الله تعالى بالأنبياء والحكماء أو الأولياء، الذين، كالماء العظيم والرقراق يخلّصون من الظلمة والتلوين العرضي كل ماء داكن ووضيع يدخل فيه ... ولذلك يقوم الأنبياء والأولياء بتذكيره بحالته الأولى؛ ولا يزرعون أي شيء جديد في جوهره. ويأتي الآن كل ماء داكن يعترف بذلك الماء العظيم، ليقول «إني أتيت من كذا، وأنتمي إلى كذا» ثم يمتزج بذلك الماء ... وكان على هذا الأساس أن أعلن الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ (٩: ١٢٨).

Discourses of Rumi, tr. A.J Arberry (London, 1961), pp. 44-45.

(٥) ورد ذكره عند أحمد بن شُعيب النسائي، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (طهران، ١٤١٩/١٩٩٨)، ص ١٠٤.

(٦) النيسابوري، **المستدرَك**، ص ٩٢٤، حديث ٤٦٧٢. يحتاج المرء إلى عقيدة ابن عربي في العلاقة بين الولاية والنبوّة لفهم ذلك بصورته الصحيحة. ففي حين إن ولاية الوليّ هي أكبر =

مع القرآن والقرآن مع علِيّ، ولن يفترقا حتى يردا عَليَّ الحوضَ.»[٧] وهكذا استلهم عليّ روح القرآن ونفس النبي واستوعبهما بصورة كاملة، وإن هذين الاستلهام والاستيعاب لذَينك المصدرين التوأمين للتنزيل الإسلامي إنّما يشكّلان الصراط الروحاني للإسلام.

تعتمد طريقتنا الأساسية في استقصاء روحانية الإمام عليّ والتأمل فيها على النظر في مجموعة التعاليم المنسوبة إليه. إذ حتى ولو لم تكن الآلاف من الأحاديث المنسوبة إليه يمكن الوثوق بنسبتها إليه كافة، فإن مجرّد ضخامة هذه المجموعة تشهد بحقيقة أنه قد قام فعلاً بصياغة عدد كبير جداً من التعاليم المعمّقة. وليس لأي صحابي آخر من صحابة النبي شيء يقترب من المجموعة المنسوبة إلى عليّ. وبشكل مشابه، حتى ولو كان دوره التأسيسي في تطوير نطاق كامل من العلوم موضع جدل - حول علوم كالفقه والكلام والتفسير والبلاغة والنحو و الخط، والعلم الرمزي المرتبط بالتصوّف إلى جانب علوم غامضة أخرى كالجفر والكيمياء[٨] - فإن حقيقة قيام المرجعيات اللاحقة في هذه الحقول

= - بسبب عالميتها - من نبوّة النبي، فإن ولاية النبي هي دائماً أعظم من ولاية الولي. تُعتبر الولاية أعلى من النبوّة، لكن كلا البعدين يتحققان بكل كثرتهما داخل نفس النبي. وعندما تقارن ولاية الولي بنبوة النبي، فإن الأخيرة ستبدو، بسبب كونها تقرّر بخصائص الرسالة المعطاة لأناس محدّدين في زمن ومكان محددين، أنها تُشتق من، وبالتالي رديفة للمبدأ العالمي الذي منه تستمدّ الولاية الجوهر الذي يحددها من حيث هي كذلك. وهكذا، فإن علياً «من» النبيّ بمقدار ما تُشتق ولايته من ولاية النبي من حيث هي المصدر الأعلى للولاية؛ لكن يمكن أن نرى النبيّ «من» عليّ إذا ما نظرنا إلى الأخير باعتباره رمزاً لمبدأ الولاية، المصدر الشامل لولاية النبيّ ونبوّته على السواء. لمزيد من النقاش لهذا الموضوع انظر: Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, tr. L. Sherrard (Cambridge, 1993).

(٧) النيسابوري، **المستدرَك**، ص ٩٢٧، حديث ٤٦٨.

(٨) انظر: روشهري، موسوعة، م١٠، لمصادر شاملة ذات صِلة تتناول مختلف المناهج المرتبطة بعليّ.

بالنظر إليه باعتباره قد وفّر الدافع الأوّلي لعلومهم، إنما تدلّ على التأثير البعيد المدى والنافذ لكّلٍ من تعاليمه الرسميّة وإشراقته الشّخصية.

بالتسليم بأن العلوم الفكرية الإسلامية في مجملها مقترنة بشكل وثيق بعلي، حيث أن تعريف النبي لعلي بأنه «باب» الحكمة النبوية، والذي اقتبسناه أعلاه كتصدير لهذا الفصل، يتخذ مظهر الوصف لما كانت عليه العلاقة بين عليّ والنبيّ في عصرهما من جهة، ونبوءة بالدور الذي سيلعبه علي في ما يتعلق بالعلوم المتكشفة لاحقاً في التقليد [الإسلامي] من جهة أخرى. وهذا يتضمّن فهمَ تلك العلوم باعتبارها مظاهر خارجيّة متعددة ورسمية لروح التنزيل الإسلامي الأساسية الباطنة؛ وهي الروح التي استوعبها الإمام عليّ بصورة مركّبة ونقلها بإخلاص وأمانة. لكن، قبل المضي أبعد من ذلك، لا بدّ من تقديم لمحة سريعة عن الخطوط التّاريخية الأساسية في سيرة حياته.

لمحة موجزة عن سيرة عليّ الذّاتية

كان عليّ «تابعاً» للنبيّ بالمعنى الأعمق لهذا المصطلح. وقد عاش حياته الدنيوية في كنف النبي واستوعب منه كلّ ما شعَّ عنه من روحانيات. وتلخص كلمات إحدى خُطب الإمام العلاقةَ الحميمة بينهما [على النحو التّالي]:

«وضعني في حِجْره و أنا وليد. . .ولقد كنت أتبعه اتّباع الفصيلِ أثرَ أمّه، يرفع لي في كل يوم علماً من أخلاقه، ويأمرني بالاقتداء به.

ولقد كان يجاور في كل سنة بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذْ في الإسلام غير رسول الله وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة. . .»[٩]

إن عليّاً التابع المؤمن والناقل للقواعد النبوية المتبعة هو من نرغب في تناوله

(٩) **نهج البلاغة**، ص ٣٠٠؛ peak, p. 393

في هذه اللمحة الموجزة لسيرته. لذلك، سنلقي نظرة سريعة على الفترة المبكرة من حياته، منذ ولادته (حوالى ٥٩٩ م) حتى وفاة النبيّ (١١هـ/ ٦٣٢م). ولن نتناول هنا الفترة الثانية من حياته، من وفاة النبي حتى توليته أمر الخلافة (٣٥هـ/ ٦٥٦م)، ولا الفترة الثالثة، المكوّنة من خلافة قصيرة زمنياً سيطرت عليها حروب أهليّة توِّجت باغتياله عام ٤٠هـ/ ٦٦١م، باعتبار أن القضايا المُثارة في هذا القسم من سيرته هي قضايا محفوفة بالتعقيدات التاريخية والتأريخية.[١٠] ومثل هذه الإشكاليات سوف تنحرف بنا عن الهدف الأساسي لهذا الكتاب، وهو التّعريف بالطبائع الروحانيّة لهذه الشّخصية الخارقة بطريقة تمكننا من عرض صِلتها العالميّة داخل الإسلام نفسه وخارج نطاق التقليد الإسلامي في آن. فهذه الطبائع تسمو فوق الحدود الدينية السياسية التي يقوم عليها الجانب الظاهري من الانشعاب الشيعي- السنّي-حيث لا تخدم تلك القضايا إلا الابتعاد باهتمامنا عن الرسالة الروحانية الأساسية لعلّي.

وبخلاف ذلك، فما نرغب في لفت الانتباه إليه هنا هو القوة الموحّدة لتعاليمه الروحانية ذات الأهمية البالغة التي يتفق على أهميتها وعمقها جميع المسلمين، من أي المذاهب أو المدارس الفكرية كانوا. وعلى ذلك سنقوم بمسح موجز للفترة المبكرة من حياة عليّ، تلك التي أمضاها مع النبيّ، جنباً إلى جنب مع الطريقة التي وصف بها النبي علياً في أحاديث مشهود بصحتها، باعتبار أن ذلك يشكل خلفية لا بدّ منها لتقدير دوره كباب للحكمة النبوية. وسيتناول

(١٠) لمعالجة شاملة لهذه القضايا والأحداث موضوع البحث انظر:
Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, 1997): ولمراجعة دقيقة ومختصرة انظر مقالتنا، «عليّ بن أبي طالب»، في موسوعة الدين، الطبعة الثانية، م١، ص٢٥٦-٢٦١. وانظر: Mohammad Jawad Chirri, *The Brother of the Prophet Mohammad*, 2 vols (Detroit, 1982) وهو تقديم غير منحاز لحياة عليّ من قِبل باحث شيعي معاصر، وهو أفضل ترجمة وحيدة لحياة عليّ في اللغة الإنكليزية.

القسم الثاني من هذا الفصل التمهيدي، بعض المبادئ الأساسية لطبائعه الروحانية مع تشديد خاص على دور العقل في تلك الطبائع.

كانت لعليّ، طبقاً لجميع المرجعيات الشيعية والكثير من المصادر السنّية، ميزة فريدة تمثّلت في ولادته في الكعبة في مكّة.[١١] أمّه فاطمة بنت أسد، ووالده أبو طالب بن عبد المطَّلب، الأعضاء القياديين في عشيرة الهاشميين. وكان أبو طالب قد تولّى رعاية اليتيم اليافع، محمّد، ابن شقيقه عبد الله، وأصبح في وقت لاحق الحامي الأساسي له عندما بدأ التبشير العلني بالرسالة الإسلامية في مكة، وفي زمن الجفاف، قبل بعثة محمد بسنوات عدّة، عمد محمّد إلى التخفيف عن كاهل أبي طالب بأن أخذ ولده الصغير عليًّا، وكان في الخامسة من عمره آنئذ، إلى منزله ليعيش معه هناك. وأصبح عليّ، منذ ذلك الوقت، بمثابة الولد لمحمّد لا يكاد يفارقه.

ويُعتبر عليّ أول الذكور دخولاً في دين الإسلام مع أنه لم يكن إلا يافعاً في التاسعة أو العاشرة من العمر. أما أبو بكر فكان أول الذكور البالغين في الدخول في الدين الجديد، وكانت خديجة، زوجة النبي، أولى النساء. وتُعتبر استجابة الولد اليافع الفورية للرسالة النبوية، وثبات ولائه للنبي، منذ ذلك الوقت وفي ما بعد ذلك، ذات أهمية بالغة. وعندما جاء الوحي إلى محمّد، عقب ذلك بسنوات ثلاث، يأمره أن ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (٢٦: ٢١٤)، دعا الأفراد البارزين من عشيرته إلى وليمة، وتوجّه إليهم بعدها مخاطباً: «يا بني عبد المطَّلب، إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم، إنّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة. وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر

---

(١١) انظر أحمد بكتشي، مولد أمير المؤمنين: نصوص مستخرجة من التراث الإسلامي (طهران، ٢٠٠٤)، يعتمد على مصادر مبكرة أربعة - شيعية وسنّية، أقدمها لأبي البختري (ت ٢٠٠/ ٨١٥) بعنوان مولد أمير المؤمنين - وهو يقدّم أدلّة قاطعة حول حقيقة أنّ عليّاً كان قد ولِد فعلاً داخل بناء الكعبة نفسه.

على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟» وأحجم القوم عنها ما عدا الشابّ عليّ الذي وقف متحدّثاً: «أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه.» فوضع النبي يده على رقبة عليّ وقال: «هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاستمعوا له وأطيعوا.»[١٢] ومع أن سادة العشيرة قابلوا هذا الأمر بسخرية حينئذ، فإنه، مع مرور الوقت، أصبح يُنظر إليه بجدّية أكبر، وصارت الشخصية الخارقة لابن عمّ النبي الشاب ونبله وفطنته حتى أكثر إبهاراً بصورة واضحة.

والمهمّ في هذه الفترة المبكرة هو الدور الذي قام به عليّ في الهجرة من مكة إلى المدينة (عام ٦٢٢م)، وهي الحدث الذي اتُّخِذ بداية للتقويم الإسلامي. وكان أعداء النبيّ قد خططوا لاغتياله، وعندما علم عليّ بذلك خاطر بنفسه ونام في فراش النبيّ بدلاً منه ليلة مغادرته لمكة.[١٣] وفي المدينة تبنّى النبيّ علياً «أخاً» له في حلف الأخوّة الذي أقامه بين المهاجرين، أي أولئك الذين رافقوا النبي في هجرته من مكّة، والأنصار، وهم قبائل المدينة الذين اعتنقوا الدين الجديد.[١٤]

في فترة المدينة ميّز عليّ نفسه على ساحة المعركة، وككاتب للوحي المتكشّف في القرآن، وكواحد من صحابة النبيّ الروّاد. وكانت شجاعته وبطولته في المعارك التي خاضها ضد القوى المتفوّقة بشكل كبير لقريش المكية وأحلافهم، تأتي في المرتبة الأولى. لقد كان عليّ الجبهة المتقدمة لجميع المعارك الرئيسة تقريباً التي خاضها تحت رعاية النبيّ، حيث كثيراً ما كان يُعيَّن حاملاً للواء. ولم يهزم في أي من المبارزات التي كانت تسبق المعركة عادةً- بل

(١٢) انظر: Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (London, 1986), p. 51. see also A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (London, 1955), p. 118. الفقرة المذكورة مأخوذة من رواية قدمها عليّ نفسه كما وردت في تاريخ الطبري.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٢٢- ٢٢٣.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٣٤.

إنه لم يهزم إطلاقاً في أيّ من المعارك التي خاضها. وأصبحت شجاعته الخارقة ومهارته التي لا تُضاهى كمقاتل شيئاً شبه أسطوري. وقد قيل إن صوتاً سماوياً سُمع في معركة أُحد وهو ينادي «لا فتى إلا عليّ ولا سيف إلا ذو الفقار»، و«ذو الفقار» هو التسمية التي أطلقها النبيّ على سيف عليّ. أما المعركة الأبرز من بين المعارك التي حققت شهرة عليّ كمحارب بارع- بل لا يُغلب- في سبيل الإسلام، فكانت معركة خَيبر سنة ٧هـ/ ٦٢٩م. فعندما عجز المسلمون عن تحقيق أي تقدم لاختراق دفاعات أعدائهم المحصّنة والمعزّزة بكثافة، أعلن النبيّ أنه سيعطي راية جيشه إلى «من أحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله»، وعلى يديه سيتحقق النصر. فأرسل في طلب عليّ الذي كان غائباً بسبب مرض أصاب عينيه، فشفاه النبي من هذه العلّة بأن مسح عينيه بريقه، وتقدّم عليّ لقيادة المسلمين إلى النصر. وقيل إن عليّاً اقتلع باباً من أبواب حصن خَيبر عندما فقد درعه في خضمّ المعركة لحماية نفسه- وتبيّن بعد المعركة أن الباب كان من الضخامة بحيث يحتاج إلى ثمانية رجال لحمله.[١٥]

لم يكن دور عليّ كمحارب إلا واحداً من العوامل التي أسست لمكانته الفريدة في التقليد الإسلامي. والأعظم أهمية من ذلك كلّه هو قربه، في كل الاعتبارات، من النبيّ، والحكمة والولاية المتدفقة من هذا الموقع الداني. ومُنح عليّ شرفاً عظيماً بزواجه من فاطمة، ابنة النبي، التي تُعتبر من أطهر النساء في الإسلام، هي وأمّها خديجة زوجة النبي الأولى. وكانت فاطمة تُلقَّب، من بين ألقاب أخرى، بـ«مجمع النورين»- أي نور النبوة ونور الولاية. وهكذا كان عليّ سيّداً بعد النبيّ على ما أصبح يُعرف بأهل البيت، أي أسرة النبي.[١٦]

وقد أشارت آية قرآنية هامة إلى أن أهل البيت قد طُهّروا من كل أنواع

(١٥) المصدر السابق، ص ٥١٤.

(١٦) ذرّية النبيّ عبر عليّ وفاطمة المعروفون باسم الأشراف (مفردها شريف) أو السادة (مفردها سيّد) مُعترف بهم من قِبل جميع المسلمين بأنهم يشكّلون نوعاً من «النبالة الروحية».

التدنيس: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (٣٣: ٣٣). وطبقاً للعديد من المصادر المبكرة الأكثر أهمية، فإن النبي دعا إليه فاطمة وعلياً وولديهما، الحسن والحسين، وقال: «هؤلاء هم أهل بيتي».(١٧) وفي إحدى المناسبات، طبقاً لمعظم المصادر، أخذ النبي أفراد هذه الأسرة تحت عباءته وقرأ كلمات هذه الآية. وقد حدث ذلك عندما كان وفد من نصارى نجران منخرطاً في نقاش ديني مع النبي، فنزلت آية على النبي تشير إلى تحدٍّ أو مباهلة ستقع مع النصارى. فأتى النبي بالأشخاص الأربعة المذكورين أعلاه بغرض المباهلة، إلاّ أن النصارى تخلّوا عن تحديهم.(١٨)

وترد أهمية أهل البيت في آية أخرى توجهت إلى النبي بالقول: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (٤٢: ٢٣) وطبقاً للعديد من أكثر التفاسير أهمية فإن المُشار إليهم في الآية بـ«القربى» هم أهل بيت النبي.(١٩) وهكذا، فإن الوحي يدعو صراحة إلى حب أهل بيت النبي، دون أن يستثني ذلك الفحوى الأكثر عمومية للآية ألا وهو حب جميع من نشترك معهم بصلات قربى وثيقة. إن المدى الذي يجب أن يصل إليه المسلمون جميعاً في إجلالهم لأهل بيت النبي

---

(١٧) انظر على سبيل المثال، النيسابوري، **المستدرك**، ص ٩٤٣، حديث ٤٧٥٩، ٤٧٦٠، ٤٧٦١، ٤٧٦٢.

(١٨) انظر: Guillaume, *Muhammad*, p. 270-272؛ وانظر أيضاً فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت، ٢٠٠١)، م٣، ص ٢٤٥- ٢٥٠ حول تفسير هامّ لهذه الآية. وجدير بالذكر أن الحديث التالي ورد في أحد نقاشات الرازي ووُصف (وإن كان من قِبل معارضيه في الجدال) على أن صحته مقبولة لدى كل من الشيعة والسنّة: «من أراد رؤية آدم في علمه، ونوحاً في طاعته، وإبراهيم في ولايته لله، وموسى في تهيّبه، وعيسى في طهارته، فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب» (ص، ٢٤٨).

(١٩) انظر محمد ريشهري، أهل البيت في القرآن والحديث، تر. حميد رضا شيخي وحميد رضا أزهير (قم، ١٣٧٩/ ٢٠٠٠)، م٢، ص٥٥٠ - ٥٥٢ بخصوص إشارات محددة إلى البخاري، والترمذي، وابن حنبل، وبخصوص تفاسير متنوّعة كتفسير الزمخشري والسيوطي.

مذكور في حقيقة أن الصلاة التي نتلوها على «آله»، أو ذرّيته، هي جزء من الصلاة التي نتلوها عليه. فالقرآن يوجّه المؤمنين بالقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ (٣٣: ٥٦). وقد سُئل النبيّ بعد نزول الوحي بهذه الآية عن كيفية تأدية هذه الصلاة، فأجاب أن الصلاة يجب أن تكون عليه وعلى آله على النحو التالي: «اللهمَّ صلِّ على محمّد وعلى آلِ محمّد، كما صلّيت عَلى إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد. . .»[٢٠].

إن أهمية هذه الصلاة، وهي التي يجري ترديدها في الصلوات اليومية المفروضة، قد أُبرزت، هي وضرورة حب أهل بيت النبي، بصورة جميلة في الأبيات الشعرية التالية للإمام الشافعي، مؤسّس أحد المذاهب الفقهية السّنية الأربعة:

يـا أهـلَ بـيـتِ رسـولِ الـلـهِ حـبُّـكـم
فـرضٌ مـن الـلـهِ فـي الـقـرآنِ أنـزلـهُ
كـفـاكُـمُ مـن عـظـيـمِ الـقـدرِ أنَّـكُـمُ
منْ لـمْ يُـصـلِّ عـلـيكُـمْ لا صـلاةَ لَـه[٢١]

ومن الأهمية بمكان أيضاً الإشارة إلى الحديث النبوي التالي الذي يبيّن المكانة الروحية لأهل البيت:

«إني تاركٌ فيكم الثقلَين: كتاب الله وعِترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض.»[٢٢]

---

(٢٠) الصيغة العربية لهذه العبارة هي «اللهمَّ صلِّ على محمد وعلى آل محمد كما صلّيتَ على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد.» ثم تكرر الصلاة باستبدال «بارك» و«باركت» بدلاً من «صلّ» و«صلّيت» (وكلّها مرادفات لهذا الدعاء). انظر النيسابوري، المستدرك، ص٩٤٣، حديث ٤٧٦٣.

(٢١) وردت عند ريشهري، مح. موسوعة، م٩، ص ٢٣.

(٢٢) النيسابوري، **المستدرك**، ص ٩٤٣، حديث ٤٧٦٥. الحديث التالي في هذه المجموعة ينصُّ على أن الشخص الذي يصلّي ويصوم لكنّه يكره أهل بيت النبي، يدخل النار.

إضافة إلى هذه الأحاديث المتعلقة بعليّ باعتباره العضو الأكثر أهمية في أهل بيت النبي، ثمّة أحاديث للنبي تتعلق بعليّ بصورة محددة، وهي تستحق الذكر بالتفصيل باعتبارها الأساس الوحيد لهذه الأحاديث التي يمكن للمرء النظر إليها كبداية لتقدير أهمية دور عليّ الهائلة في البُعد الروحاني للدين الإسلامي. وسيجري تقديم هذه الأحاديث أو الأقوال في صورة لائحة مع أقل قدر ممكن من التعليقات أو الشروحات؛ وهذا هو الأسلوب المتّبع في تقديمها في معظم مجموعات الأحاديث القياسية. فإذا ما أخذ المرء الهداية النبوية بجدّية، فإنه لن يستطيع إلا أن ينظر إلى عليّ بجدّية، ولهذا السبب بصورة أساسية قامت أعداد لا تُحصى من المسلمين عبر القرون بالتأمل في هذه الأقوال مستمدين منها تفاسير شتى واستلهامات لا تُعَدّ. وتُعتبر هذه الأقوال أو الأحاديث، في معنى ما، بمثابة الموشور الذي تنظُر من خلاله إلى عليّ، وتخدم كوسيلة لتعزيز استعدادات المرء الروحية لتقبّل تعاليمه. إن أهمية عليّ الخطيرة في الفضاء الروحاني للإسلام الوليد تظهر بوضوح أعظم في ضوء هذا الوصف النبوي له؛ ولذلك يجب النظر إليها باعتبارها جانباً هاماً من «الخلفية النبوية» لمساهمة عليّ الأوليّة في الحياة الفكرية والروحية للإسلام سواء أكان ذلك في السياق الشيعي أم السنّي أم الصوفي.

من الممكن العثور على الأحاديث الواردة أدناه في أيّ من المجموعات الشيعية النموذجية للأحاديث. ولكن، ومن أجل إظهار أنها - هي ومضامينها والروحانية المتولدة منها - لا تقتصر على الإسلام الشيعي بكل تأكيد، فإننا نذكرها هنا مستقاة من أوثق المحدّثين السنّة، أحمد النسائي (ت. ٣٠٣/ ٩١٥)، مؤلف كتاب السُنَن، من مجموعات الأحاديث النبوية السنية الستة في المجموعة المصنفة على أنها الكتب الصحيحة الستة،[٢٣] والحاكم النيسابوري (ت.

---

(٢٣) كتب النسائي كتاباً مستقلاً من الأحاديث مصنّفاً خصوصاً للأحاديث المتعلقة بمزايا وخِصال عليّ بعنوان «خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب» (انظر الحديث (٥) أعلاه.)

٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، مؤلف كتاب المستدرك على الصحيحين.[(٢٤)] وهذه هي مجموعة تضمّ تلك الأحاديث النبوية التي تحقق معايير الصدقية الممعنة في التدقيق والتي أسّسها كل من البُخاري ومُسلم (مؤلّفي كتابي الصحيحين)، ولكنهما لم يدرجاها كلها في مجموعتيهما. وتظهر الأحاديث التالية المتعلقة بتمايز عليّ وفضائله وخِصاله - وهي الأوصاف التي تندرج كلها في الكلمة العربية «فضائل» (ج. فضيلة) - لماذا نطق أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، أحد المحدّثين الروّاد السنّة ومؤسّس واحد من المذاهب السنّية الأربعة، بالعبارة التالية: «ما جاء لأحد من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلم من الفضائل ما جاء لعليّ بن أبي طالب عليه السلام.»[(٢٥)]

«عليّ مني وأنا منه، وهو وليّ كل مؤمن بعدي.»[(٢٦)]

«عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ لا يفترقان حتى يردا عليَّ الحوضَ.»[(٢٧)]

«أُوحيَ إليَّ في علي ثلاث، إنه سيّد المسلمين، وإمام المتّقين، وقائد الغُرِّ المحجَّلين.»[(٢٨)]

---

(٢٤) انظر الحديث (١) أعلاه.

(٢٥) النيسابوري، **المستدرك**، ص٩١٦، حديث ٤٦٢٨.

(٢٦) النسائي، **خصائص**، ص ١٢٩. ونجد هذا الحديث عند النيسابوري في «المستدرك» (ص١٩، حديث ٤٦٣٦) بدون كلمة «بعدي». وجدير بالذكر أن النبي أشار إلى ابنته فاطمة بأنها «أمُّ أبيها»، وهي تسمية تضيف، إذا ما تذكّرنا لقبها « النورين»، غموضاً إلى غموض إعلان النبي أنه «من عليّ».

(٢٧) النيسابوري، **المستدرك**، ص٩٢٧، حديث ٤٦٨٥.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٩٣٦، حديث ٤٧٢٣. وقد ترجمنا عبارة «الغرّ المحجّلين» بـ: "radiantly devout" على أساس من حديث النبي الذي ذكره لين (Lane): «ستأتي أمتي يوم القيامة كالغرّ المحجّلين.» وقد تمّ وصف المحجّلين بهذه الصفة لأن فيهم بياضاً على جباههم ورسغهم وكواحلهم من أثر الوضوء. انظر: E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, 1984), vol. 1, p.321

«النظر إلى عليّ عبادة.»[٢٩]

«رحِمَ اللهُ عليّاً، اللهمَّ أدرِ الحقَّ معه حيث دار.»[٣٠]

«أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمنْ أراد المدينةَ فليأتِ البابَ.»[٣١]

«يا عليّ أنت سيّدٌ في الدنيا وسيّدٌ في الآخرة، حبيبك حبيبي، وحبيبي حبيب الله؛ وعدوّك عدوّي وعدوّي عدوّ الله، والويل لمن أبغضك بعدي.»[٣٢]

«من أراد أن يحيا حياتي ويموت مماتي ويسكن جنّةَ عَدْنٍ التي وعدني ربّي، فليوالِ علياً بن أبي طالب، فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يُضلّكم إلى ردى.»[٣٣]

وقال النبيّ إن علياً كان «كنفسي».[٣٤]

وقال لعليّ: «أنت مني وأنا منك.»[٣٥]

«... من أطاع علياً فقد أطاعني، ومن عصاه فقد عصاني.»[٣٦]

«أنت تُبيِّنُ لأمّتي ما اختلفوا فيه بعدي.»[٣٧]

«إنّ منكم مَن يُقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله، قال أبو بكر: أنا؟ قال: لا. قال عمر: أنا؟ قال: لا، ولكن خاصف النعل.» وكان النبي قد

---

(٢٩) النيسابوري، **المستدرك**، ص٩٣٨، حديث ٤٧٣٦. ثمة صيغة حديث مختلفة قليلاً رواها أبو بكر نقلاً عن النبي تقول: «النظر إلى وجه عليّ عبادة»، وأوردها جلال الدين السيوطي في كتابه، «تاريخ الخلفاء»، ترجمة H.S. Jarrett بعنوان: *History of the Caliphs* (Amsterdam, 1970)، ص. ٩٧.

(٣٠) النيسابوري، **المستدرك**، ص ٩٢٧، حديث، ٤٦٨٤.

(٣١) المصدر السابق، ص ٩٢٩، حديث ٣٤٩٤.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٩٢٩، حديث ٤٦٩٥.

(٣٣) المصدر السابق، ص٩٣٠، حديث ٤٦٩٧.

(٣٤) النسائي، **خصائص**، ص ١٠٤.

(٣٥) النيسابوري، **المستدرك**، ص٩٢٤، حديث ٤٦٧٢.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٩٢٥، حديث ٤٦٧٥.

(٣٧) المصدر السابق، ص٩٢٦، حديث ٤٦٧٨.

أعطى نعله المقطوع إلى عليّ ليصلحه له.[٣٨]

«يا عليّ إن فيك من عيسى عليه السلام مثلاً أبغضته اليهود حتى بهتوا أُمَّه، وأحبّته النصارى حتى أنزلوه بالمنزلة التي ليس بها.»[٣٩]

«يا عليّ من فارقني فقد فارق الله، ومن فارقك يا علي فقد فارقني.»[٤٠]

«من سبَّ علياً فقد سبّني، ومن سبّني فقد سبَّ الله.»[٤١]

---

(٣٨) المصدر السابق، ص٩٢٦، حديث ٤٦٧٩. وانظر النسائي، **خصائص**، ص ٢١٧. انظر أيضاً النسائي، **خصائص**، ص ٢١٧. ومن المهم أن التراث اليهودي أعطى إنوخ (إدريس عند المسلمين) لقب «خاصف النعل» وفقاً لما ذكره أمير معزي في مقالته في كتاب: *Reason and Inspiration in Islam* من تحقيق تود لوسون (لندن، ٢٠٠٥)، ص ٤٤٩، حديث ٣٧.

(٣٩) النيسابوري، **المستدرك**، ص ٩٢٦، حديث ٤٦٨٠. وجدير بالذكر أننا نرى ذلك في الحديث كنبوءة مزدوجة قد تحققت. فمن جهة، لا تزال بعض المجموعات الشيعية المتطرّفة تنظر إلى عليّ حتى يومنا هذا على أنه مُجسّد لله؛ ومن جهة أخرى، صدر مرسوم أموي رسمي بلعن عليّ من على جميع المنابر في الإمبراطورية كجزء من طقوس صلاة الجمعة، وهذه ممارسة أسّسها معاوية وأوقفها عمر الثاني (ت. ١٠١/ ٧٢٠)، وحلّ محلّ سبّ علي، تلاوة سورة الحشر (٥٩) وسورة النحل (١٦). وكانت جميع ولايات الإمبراطورية الأموية تنفّذ توجيهات بسب عليّ من على المنابر والتزمت بها، ما عدا سيستان التي كانت المدينة الوحيدة التي لم تنفّذ هذا الأمر. وقد كتب المؤرّخ / الجغرافي ياقوت: «أي شرف أعظم من رفض سبّ أخ النبي، حتى ولو كان يجري سبّه من على منابر مكّة والمدينة!» انظر ياقوت الحموي **معجم البلدان** (بيروت، ١٣٨٨/١٩٦٨)، م٣، ص١٩١، وأوردها محمد حسين رجبي في **دانشنامة**، من تحقيق رشاد، م٩، ص٣٥٧، تحت عنوان «سب».

(٤٠) النيسابوري، **المستدرك**، ص٩٢٧، حديث ٤٦٨٢.

(٤١) المصدر السابق، ص٩٢٥، حديث، ٤٦٧٤. وتجدر الإشارة إلى أنه عندما أسّس معاوية لسبّ عليّ في أراضي مملكته، كما ذكرنا في الحديث السابق، رفض أحد كبار الصحابة، سعد بن أبي وقّاص، الالتزام بالتنفيذ. وعندما سُئل عن سبب امتناعه لم يُشر إلى هذا الحديث النبوي، وإنما قدّم ثلاثة أسباب: كان عليّ من أهل البيت الذين «طهّرهم» الله من كلّ رجس، طبقاً للقرآن (٣٣: ٣٣)؛ وكانت مرتبة عليّ بالنسبة إلى النبي كمرتبة هارون من موسى، طبقاً للنبي، ثم إن النبي كان قد أعطى الراية لعليّ يوم خيبر. المصدر السابق، الحديث رقم ٤٦٣٢.

روت عائشة قول النبيّ لها: «ادعوا لي سيّد العرب.» فقالت له: «يا رسول الله ألستَ سيّد العرب؟» فقال: «أنا سيّد ولد آدم وعليٌّ سيّد العرب.»[٤٢]

عندما سألت بعضُ النسوة فاطمةَ لماذا قام النبي بتزويجها من رجل فقير مثل عليّ، روت ذلك للنبي. فقال: «يا فاطمة أما ترضين أن الله عزّ وجلّ اطّلع إلى أهل الأرض فاختار رجلين أحدهما أبوك، والآخر بعلك؟»[٤٣]

«أوّلُكم وارداً عليَّ الحوض أوّلُكم إسلاماً عليُّ بن أبي طالب.»[٤٤]

«عليٌّ مني وأنا منه، ولا يؤدّي عني إلا أنا أو عليّ.»[٤٥]

وروى عليٌّ نفسه أن النبي قال له: «لا يُحبّني إلا مؤمن ولا يُبغضني إلا منافق.»[٤٦]

عندما كان النبي على وشك المغادرة في حملة إلى تبوك، استخلف علياً في المدينة. وقد حزن عليّ لأنه لن يشاركه في هذه الحملة. فقال له النبي: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي؟»[٤٧]

---

(٤٢) المصدر السابق، ص٩٢٧، حديث ٤٦٨٤.

(٤٣) المصدر السابق، ص٩٣١، حديث ٤٧٠٠. ويضيف ذلك ظلاً آخر على معنى لقب فاطمة «مجمع النورين».

(٤٤) المصدر السابق، ص٩٣٥، حديث ٤٧١٧.

(٤٥) النسائي، **خصائص**، ص ١٠٦. وتجدر الإشارة هنا إلى الحادثة التالية التي توضح جانباً واحداً من هذا الواجب. كان النبي قد أمر علياً بتلاوة سورة نزلت عليه حديثاً هي سورة البراءة (أو سورة التوبة) رقم (٩)، على الحجّاج في مكّة عام ٦٣١؛ وذلك بالرغم من أنّ أبا بكر كان هو أمير حجّاج ذلك العام. وعندما عاد أبو بكر إلى المدينة كان محرجاً إلى حدّ ما فذهب إلى النبي وسأله ما إذا كان قد نزل بحقّه ما يجعله غير مؤهّل لإبلاغ السورة إلى الحجّاج. وكان ردّ النبي: «لا، لقد أُمرت أن أبلّغها أنا أو واحد من أهل بيتي.» المصدر السابق؛ ص١٠٨-١٠٩.

(٤٦) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٤٧) المصدر السابق، ص٧٦.

دعا النبيُّ اللهَ أن يأتيه «بأحبّ خلقه» إليه ليأكل معه وجبةَ طير. ولم يأذن لأحد بالمشاركة إلا لعلي.[٤٨]

من بين الآيات القرآنية العديدة التي فسّرها النبيّ على أنها تشير إلى عليّ، الآية ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (١٣ : ٧) قال النبي - عند نزول هذه الآية -: «أنا المنذر . . . وأنت الهادي يا عليّ، بك يهتدي المهتدون بعدي.»[٤٩]

وفي ما يتعلق بنزول الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ (٥ : ٥٥)، يروي المفسّرون أنها نزلت إثر الحادثة التي وقعت مع عليّ عندما كان يُصلّي وجاءه سائلٌ طلب منه الزكاة، فدفع إليه بخاتمه وهو راكع. وقد تلا النبي هذه الآية عندما أخبروه بالحادثة وأضاف القول الذي من المحتمل أن كلماته المتعلقة بعليّ أصبحت من الكلمات الأكثر شهرة في هذا المجال، «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه.»[٥٠]

لقد ورد ذكر القول الأخير في مناسبات عدة، أشهرها تلك التي أعقبت الحجّة الأخيرة للنبيّ إلى مكّة (حجّة الوداع) سنة ١٠هـ/ ٦٣٢م، في موقع غدير في منتصف الطريق بين مكة والمدينة يدعى غدير خُمّ، حيث جمّع الحجيجَ حوله وأمر ببناء مِنبر له فوقف عليه وألقى خطبة توّجها بعبارته «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه.» ويُعدُّ هذا القول، بالنسبة إلى الشيعة، نصّاً واضحاً على عليّ لخلافة النبي؛ في حين يرى فيه أهل السنّة إشارة خاصة إلى قُرب عليّ من النبيّ وليس تسمية له خليفة بالمعنى السياسي. أما كون الإشارة إلى عليّ بالمولى (أو الوليّ في بعض النسخ) ذات أهمية من أعلى مستوى روحاني، فهذا مما ليس فيه نزاع جدّي. ويروى أن عُمر جاء إلى عليّ وقال له، «بخٍ. بخٍ»، بمعنى التهنئة،

---

(٤٨) المصدر السابق، ص٣٢.

(٤٩) انظر على سبيل المثال، شرح السيوطي للقرآن، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت، ١٣١٤/ ١٨٩٦)، م٤، ص٤٥.

(٥٠) المصدر السابق، م٢، ص٢٩٣.

«أصبحتَ مولاي ومولى كلّ مسلم ومسلمة.»[٥١] إن النقاش الجدلي الذي شغل عقولاً لا تُحصى في الماضي، ولا يزال مستمراً إلى يومنا هذا، يتوقف عند المضامين السياسية لسلطة عليّ الروحية، أي الولاية.[٥٢]

على الرغم من أننا لا نهدف إلى الدخول في مناقشة دور عليّ وموضعه في الإسلام الشيعي، تجدر ملاحظة أن موهبته القيادية (كاريزما) كانت من التأثير بحيث أن جماعة وجدت واشتهرت، حتى في حياة النبي، باسم الشيعة أو شيعة عليّ. ويشير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، مؤلّف التفسير الضخم للقرآن، إلى رواية تقول إنّ النبي فسَّرَ الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ (٩٨ : ٧)، على أنها إشارة إلى عليّ وشيعته.[٥٣]

وقد اشتهر أربعة أفراد خصوصاً بسبب إخلاصهم وتمسّكهم بعليّ في زمن النبي، وهم الذين يُشار إليهم باعتبارهم النماذج الأولى للشيعية المبكرة: سلمان الفارسي، وأبو ذرّ الغفاري، وعمّار بن ياسر، ومِقداد بن عمرو.[٥٤] ومع أنه من

---

(٥١) ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت، ١٩٧٤)، م٧، ص٣٥٠.

(٥٢) انظر مقالة هيرمن لاندولت الرائعة، «ولاية»، في موسوعة الدين، الطبعة الأولى، م١٥، ص ٣١٦-٣٢٣.

(٥٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان** (القاهرة، لا. ت)، م٣٠، ص. ٣٢٠ انظر أيضاً السيوطي، **الدرّ المنثور**، م٦، ص٣٧٩، حيث ينقل عن النبي قوله لعليّ بعد تلاوته للآية القرآنية: «هذا أنت وشيعتك، يوم القيامة فرحون . . .» وطبقاً لجابر بن عبد الله، قال النبي عند رؤيته لعليّ: «والذي نفسي بيده، إنه وشيعته لمنتصرون يوم القيامة»، ثم نزلت الآية، فصار صحابة النبي يقولون عند مقابلتهم لعليّ «جاء خير البرّية». رواه ابن مردويه في كتابه، مناقب عليّ بن أبي طالب وما نزل من القرآن في عليّ (قم، ٢٠٠١)، ص٣٤٧.

(٥٤) ثمّة أحاديث نبوية موثّقة بقوة تشير إلى الصفات الاستثنائية لهؤلاء الأفراد الذين غالباً ما اقترنوا بعليّ، كـ«الجنّة تشتاق إلى ثلاثة: عليّ وعمّار وسلمان»، الوارد عند ريشهري، مح.، موسوعة، م١٢، ص١٤٥، حيث يذكر مصادر أخرى كسُنن الترمذي ومستدرك النيسابوري. وكان هؤلاء ضمن المجموعة الأوائل الذين اعتقدوا بشرعية خلافة عليّ للنبي. «من ناحية تاريخية، لا يمكن إنكار . . . أن هؤلاء الرجال شكّلوا نواة أول حزب لعليّ، أو =

الواجب عدم قرن هذا المظهر المبكر لحبّ عليّ بالعقائد الدينية التي تمّ تفصيلها لاحقاً في ما أصبح يُعرف بالفرع الشيعي للإسلام في الأجيال التالية، فإن مفهوم الوفاء والإخلاص لعليّ الموجود في لُبّ الشيعية- بكل أشكال تعابيرها المتنوّعة - يستحق البيان والإيضاح.(٥٥) إذ يشكّل هذا الوفاء والإخلاص أو الحبّ أحد جوانب «الولاية»، فيما يكوّن الآخر، وهو جانب تكميلي، السلطة الروحية أو قدسية عليّ.(٥٦) ومن المهم أيضاً التأكيد على أنه لا الوفاء لعليّ ولا التوجّه الروحي نحو «الولاية» التي يجسّدها، يجب أن ترتبط بالشيعية وحدها- بل إنها تتّسع بالأحرى لتشمل كامل الدين الإسلامي، لأن الوفاء لعليّ باعتباره رأس أهل بيت النبي هو أمر موجود في طول العالم الإسلامي وعرضه، وهو عميق بشكل خاص حيثما ازدهرت الصوفية وسادت. ويُعتبر الإمام عليّ، كما سنناقشه في الفصل الثالث- أول «قُطب» روحيّ للصوفية بعد النبيّ نفسه، ويتربّع على قمّة كل السلاسل الروحية التي تربط بها الطرقُ الصوفية شيوخَها لتصل بها إلى النبي.(٥٧) والحديث عن عليّ ليس هو بالحديث المحصور في الغلوّ في التشيّع، بل حديث عن روحانية عالمية.

= شيعة عليّ . . . عمّار ومقداد وأبي ذرّ وسلمان . . . هم بنظر جميع الشيعة «الأركان الأربعة» الذين شكّلوا أول شيعة لعليّ.» انظر سيّد حسين جفري: S. Hussein M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London, New York, 1979), p. 53.

(٥٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح «شيعة عليّ» حقق انتشاراً كتسمية سياسية بشكل خاص جاءت كردٍّ عموماً على المجموعة التي عُرفت كـ«شيعة عثمان،» أي أولئك المتحزّبين لمعاوية والمعارضين لعليّ بدعوى الانتقام لدم الخليفة المقتول. انظر: رسول جعفريان، تاريخ وسيرة سياسيّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (قم ١٣٨٠/ ٢٠٠١) ص ١٣٠ - ١٣٢.

(٥٦) Landolt, "walayah", pp.319-320.

(٥٧) غالباً ما يجري الجزم بأن الطريقة النقشبندية هي استثناء بالنسبة إلى هذا الحكم، لكن، وكما سنرى في الفصل الثالث، فإن السلسلة الرئيسة لهذه الطريقة تمرّ عبر الإمام عليّ.

روح العقل

ما نودّ القيام به في هذا القسم هو التلميح إلى بعض الأبعاد الأساسية للطبائع الروحانية للإمام عليّ مع تركيز خاص على جوانبها العقلانية. فبالإضافة إلى عرض الدور القُطبي الذي لعبه العقل في تفصيل التعاليم الروحية للإمام وتمثّلها، ينبغي لهذا التمرين أن يساعد على ترسيخ استكشافات الطبائع الواردة في الفصول التالية بثبات أكبر. وأحد الأهداف الأساسية لهذا القسم، إذن، هو إظهار شيء ما من «روح العقل» في النظرة العالمية للإمام، وهي روح تتجاوز، في الوقت الذي تتشكل فيه، نشاطات العقل الراشد، إلى جانب احتوائها مجالات لا يجري ربطها اليوم بالعقل؛ مجالات كالسلوك الأخلاقي والحساسية الجمالية. كما نأمل عرض الطريقة التي ترتبط فيها هذه النظرة الروحية للعقل بالمفهوم القرآني للروح ارتباطاً مباشراً، واستكشاف بعض النتائج المرافقة أو الثمار لهذا الانغماس العميق لهذه الروح الموحّدة المناسبة للعقل. قد يكون من المفيد بداية توضيح سبب تفضيلنا لاستخدام كلمة "Intellect" الانكليزية، وليس بالأحرى"Reason" كترجمة لكلمة عقل [العربية]. ما نتمنّى استثارته هنا هو المعنى الأصلي لكلمة "Intellectus" في المسيحية اللاتينية، وهو معنى مقترن بصورة عملية بمعنى كلمة "nous" في التقليد اليوناني الكنسي: فالعقل بمعنى"nous/ Intellectus" هو القادر على رؤية الحقائق السامية رؤية تأملية مباشرة، في حين يتصف العقل أو النظر بمعنى "Reason"- وهي ترجمة للكلمة اللاتينية "ratio" واليونانية "dianoia"- بطبيعة استطرادية غير مباشرة؛ فهو يتعامل مع المنطق، ولا يتوصّل إلاّ إلى المفاهيم العقلية لهذه الحقائق فحسب.(*) فبالعقل "Intellect"، إذن،

(*) سنستخدم كلمة «عقل» لتعني Intellect وكلمة «نَظَر» لتعني Reason، وذلك للتفريق بين المعنيين المتشابهين لهاتين الكلمتين في اللغة العربية.

يتمكن المرء من تأمل أو «رؤية» المطلق؛ وبالنظر"Reason" يستطيع التفكير فيه فحسب.(٥٨)

وسيجري رسم الخطوط العريضة لهذا الاستكشاف الأوّلي لروح العقل في طبائع الإمام من خلال بعض التأملات في حديث قصير ذي أهمية قصوى في «نهج البلاغة» بشكل أساسي؛ حديث كان الإمام قد أدلى به إلى واحد من أقرب تلامذته إليه هو كُميل بن زياد.(٥٩) وسيتم في هذه السلسلة من التأملات استخدام منهج العمل نفسه المستخدم في الفصلين التاليين، وهو تحديداً تعليقات تفسيرية لكلمات الإمام التي لا تستوجب إشراك أقوال أخرى للإمام بخصوص الموضوع المطروح فحسب، بل تتوافق أيضاً مع الآيات القرآنية، وفي بعض المناسبات مع الأحاديث النبوية التي إما أنها تساعد على كشف جوانب من معنى قول الإمام موضوع النظر، وإمّا أنها، بصورة معكوسة، تتوضح هي نفسها بالقول المذكور.

لكن من المهم، قبل النظر في هذا الحوار، التشديد على ثلاثة عوامل تُعدُّ من صميم روح المنظور العقلي المطروح هنا، وهي تحديداً مركزية الوحي،

---

(٥٨) إن ضياع التمييز بين الطبيعة غير المباشرة للنظر (reason) والطبيعة المباشرة للبصيرة الفكرية يستلزم خفض مستوى الأخيرة – هي والفلسفة الحقيقية (التي تعني حرفياً «حبّ الحكمة») والميتافيزيقيا – إلى مستوى أبعاد تناسب وظيفة التفكير السليم فقط، الذي منه راح المفهوم الدنيوي الاختزالي لما يشكل العلم الذي أخذ يطبع بصورة متزايدة الإبستمولوجيا الغربية منذ نهاية العصور الوسطى. انظر: S.H. Nasr, *Knowledge and the sacred* (New York, 1981) حيث يعرض عملية انحراف العلم عن مرابضه الأصلية، ولاسيما الفصل الأول، ص ١–٦٠. وانظر أيضاً: Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic philosophy* (Albany, N.Y, 1992) حيث يقدّم رواية جيدة عن نظرية المعرفة الإسلامية التقليدية والتي فيها ترتبط المعرفة بالدين برباط زوجي. أخيراً، يجدر بنا اقتباس بيت شعري للرومي يوضح فيه التمييز بين النظر والعقل: «إن النظر (العقل الجزئي) هو من دمّر سمعة العقل (العقل الكلي).» اقتبسه سيّد حسين نصر في كتابه: **مقالات صوفية** (لندن، ١٩٧٢)، ص٦٦.

(٥٩) عليّ أن أعرب عن تقديري للبروفيسور جيمس موريس الذي لفت انتباهي في الحوار المقدّم في الندوة السنوية للإمام عليّ، في غاليري بروني، لندن، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

والانسجام بين الوحي والعقل، والتمييز بين العقل "Intellect"، المفهوم على أنه المبدأ المعبّر عن المشاعر، والنظر المفهوم على أنه «أحد» التعابير الخاصة بهذا المبدأ.[٦٠] فإذا ما بدأنا بالعامل الأول وجب على المرء الإصرار بداية على أن كل شيء في حياة الإمام وتعاليمه يتمركز على الوحي القرآني وتجسيده في السلوك النبوي. إنّ كلاً من فكر الإمام وحياته يمكن قراءتهما بالفعل كشكل من التفسير الروحي، أو التأويل، للنص المقدّس أو الديني. ومن الممكن الجزم بثقة، على المستوى العقائدي، أن علياً كان شخصاً امتلك «استعداداً طبيعياً في ذاته» لممارسة مهمة التأويل.[٦١] ويمكن، على المستوى الوجودي أيضاً، قراءة حياته، من مولده في أقدس مقام، الكعبة، إلى استشهاده في مسجد الكوفة، كتكشُّفٍ مأسوي للمعنى الباطني للنصّ المُنزّل. إن رفض عليّ الوقوف عند قشور الأشياء- الدينية والأخلاقية والسياسية- أظهر ولاءً ثابتاً للجوهر المقدس للدين، ولاء استلزم لا تغلغلاً عقلياً في الباطن فحسب، بل مقاومة مقاتلة في الظاهر أيضاً. والحديث الوارد ذكره آنِفاً للنبي، هو ذو أهمية عظيمة في هذا المجال: إن علياً سيقاتل على تأويل القرآن، كما قاتل هو- أي النبي- على تنزيله.[٦٢]

وكما ورد ذكره سابقاً، فقد سيطرت على فترة خلافة عليّ القصيرة حروب أهلية دامية. ويمكن المجادلة بقوة في أن ثلاثاً من هذه الحروب بكاملها كانت

---

(٦٠) شرح أمير معزي بصورة مقنعة أن البعد الميتافيزيقي للعلم وأداته العقل اكتسب أهمية أساسية إبّان الفترة الشيعية المبكرة، كما يشهد على ذلك الكثير من أحاديث الأئمّة. ولم يحدث إلا في وقت لاحق أن تطوّرت نظرة أكثر عقلانية عن العقل، وذلك مع مَقْدَم الشيخ مفيد في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر ميلادي؛ كما برز، وبصورة متطابقة، مفهوم لطبيعة العلم - تقرر بصورة خاصة من خلال تطبيقه ضمن مجال القانون والأخلاق. انظر محمد علي أمير معزي، *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. David Streight (New York, 1994), pp. 6-13.

(٦١) يجزم كوربان بأن التأويل ليس ببناء رسمي مشابه «للفعل الآني أو الموقف الفطري.» انظر كتابه: *En Islam iranien*, vol. 3, p. 104, n. 137.

(٦٢) المصدر السابق الوارد في الحديث رقم ٣٨ أعلاه.

بالفعل في سبيل التفسير والتطبيق الصحيحين للقرآن، وتوضيح رسالته الأساسية، أي رسالة التوحيد، وتحقيق هذا التوحيد على جميع المستويات الروحية والاجتماعية. ويلقى هذا الزعم دعماً بطريقة واضحة جداً من خلال ردّة فعل الإمام على بدوي جاءه عندما كانت معركة الجمل(٦٣) على وشك الاندلاع وقال له: «يا أمير المؤمنين ! أتقول إن الله واحد؟» فاعترض الحاضرون على البدوي وقالوا له أن لا الوقت ولا المكان مناسبان لمثل هذه الأسئلة. غير أن الإمام تدخّل قائلاً: «دعوه، إن ما يتمنّاه البدوي هو ما نتمنّاه للناس».

نستطيع أن نبدأ تأملاتنا في روحانية الإمام عليّ من خلال النظر في ردّة فعله على البدوي، وهي ردّة فعل ذات صِلة بمبدأ النيّة الحسنة التي لها الأولوية على الفعل الظاهري، مهما كان نوع ذلك الفعل. ويرى الإمام أن النيّة المحرّضة الأكثر أهمية لكل فعل، سواء أكان ذلك الفعل دينياً بالمعنى العادي أم عسكرياً كما في السياق الحالي، هي معرفة الطبيعة الحقيقية للحقيقة النهائية. فما «يتمنّاه» الإمام «للناس» إذن هو هذه المعرفة التي يجب أن تقع في قلب كل الاهتمامات والمحرّضات والأفعال، سواء أكان ذلك على أرض المعركة أم على سجّادة صلاة. وهكذا، ليس هناك من زمان أو مكان يمكن لهذا السؤال- «ماذا تعني بالقول إن الله واحد؟»- أن يكون فيهما غير ذي صلة أو خارج نطاق المكان. لقد حارب الإمام في سبيل المعرفة الصحيحة لهذا الشأن الإلهي- ولكل ما يصاحبه وارتداداته في المجتمع-تحقيقاً لنبوءة النبي التي ذكرناها آنفاً. فعلى أرض

---

(٦٣) كانت معركة الجمل عام ٣٦هـ/ ٦٥٦م أول حرب أهلية في الإسلام. وهي معركة خاضها جيش الإمام ضد القوات التي قادها كل من طلحة بن عُبيد الله والزُّبَير بن العوّام وعائشة، وانتهت بمقتل طلحة والزبير وهزيمة قواتهما. وبعد انتصار جيش عليّ، قام بمرافقتها بكل احترام إلى المدينة؛ وستعبّر عائشة في سنوات لاحقة عن ندمها وأسفها لمشاركتها في هذه المعركة المشؤومة والتي كان النبي قد أخبر عنها تلميحاً من قبل. انظر: William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* (Edimburgh, 1924). P. 242.

المعركة إذن، يعطي الإمام حديثاً حول معنى أحدية الإلهي.[٦٤] ويتضمن القسم الأول بحد ذاته من جواب الإمام المفتاح لفهم كامل هذه الطبيعة الروحانية. إنه ينقض المفهوم القائل بأن أحدية الله هي أحدية «عددية» أو قابلة «للعدّ» بأي شكل من الأشكال. وهو يخبر البدوي أنه من غير المسموح به القول بأنه «واحد» بينما لدينا في الذهن أي شكل من أشكال المفهوم العددي لأن «من لا ثاني له لا يدخل في صنف الأعداد».[٦٥] «إن من لا ثاني له»[٦٦] ليس مجرّد إله لا يمكن نسبة أي شريك إليه، كما يود المتكلمون أن يقولوا، ولكن تلك الحقيقة التي ليس لها «غَيْريّة» الحق،[٦٧] الذي هو منزّهٌ وحاضرٌ ملازمٌ في آن واحد، متجاوزٌ «لكل

---

(٦٤) يستحضر ذلك حديث كريشنا الذي كان تنزيله «للبهاغافادا غيتا» على أرجونا قد حدث على أرض معركة كوروكشيترا فقط قبل المعركة بين الباندا فاس والكورافاس. والحقيقة أن الإمام قد جمع بين كلا الدورين: كريشنا، كحكيم ملهم إلهياً، وأرجونا، كمحارب لا يُقهر. وليس صعباً رؤية كيف ولماذا كان على الإمام، المجسّد لنطاق واسع من الصفات المدهشة والمتعددة، أن يصبح نقطة تركيز لمثل هذا الاجتهاد الميثالوجي المترف في التقليد الإسلامي. لمزيد من التفاصيل انظر: Matti Moosa, *Extremist Shi'ites The Ghulat Sects* (Syracus, 1988). وحول تنزيل البهاغافادا انظر: *The Bhagavadgita in the Mahabharata*, tr. J.A. B. van Buitenen (Chicage, 1981).

(٦٥) تقول الكلمات العربية: «ما لا ثاني له، لا يدخل في باب العدد.» ورد ذلك في كتاب للشيخ الصدوق، كتاب التوحيد (بيروت، ١٩٦٧)، ص. ٨٣ انظر أيضاً ريشهري، مح.، موسوعة، م١٠، ص١٠٠ بخصوص إشارات كثيرة إلى هذا النص في المصادر المبكرة. وردت ترجمة إنكليزية لإحدى هذه النسخ من الحديث عند: William Chittick, *A Shi'ite Anthology* (London, 1980), p. 37. ولمزيد من التفاصيل انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٦٦) جدير بالذكر أن عبارة «ما لا ثاني له» تكررت كتعبير عن جوهر عقيدة الأدفيتا في «اللاثنائية».

(٦٧) يُوصف الله في القرآن بالحق (٤١ : ٥٣)؛ ويمكن ترجمة هذا المصطلح بكلمة "The Real" أو "The True". وبالمثل، نجد الإمام عليّ يكرر إشاراته إلى الله بهذا المصطلح، الذي هو بحد ذاته إشارة هامة إلى الطريقة الفكرية التي يفهم بها الإمام الإله. وكما سيتضح لاحقاً، ليست المسألةَ مسألةَ تخثير دوغمائي (أو تعسّفي) أو تحويل الفهم المجرّد إلى شيء =

شيء» وظاهرٌ في «كل شيء»، بعيد المنال ولا يمكن أن نُحرم منه في الوقت عينه أيضاً. بهذه الكلمات القليلة، أحدث الإمام - بالنسبة إلى أولئك الذين «لهم آذان ليسمعوا بها» - نقلة في الوعي من المفهوم الدوغماتي للإله الواحد مقابل آلهة متعددة إلى الإدراك الصوفي للواحد والحقيقة الواحدة فحسب، التي لا يكون أي شيء آخر في مواجهتها سوى مظهر ليس إلا. ويصبح إدراك الأشياء كلها عبارة عن ظواهر خارجية متعددة تستدعي منّا حلاً لشيفرتها؛ إنها آيات تشير إلى تلك «الذات» التي هي مظاهر لها. وتشكل العودة بهذه المظاهر إلى مصدرها وأصلها المعنى الحرفي للتأويل: أي العودة إلى الأول.

فمن جهة، يوصف «الحقيقي» بأنه بداية الأشياء كلها ونهايتها، الظاهر منها والمستور؛ إذ ليس هناك في الوجود سوى هذه «الحقيقة»: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (٥٧ : ٣). ومن جهة أخرى، علينا «العودة» بالكثرة الظاهرة إلى الأحدية الحقيقية: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (٤١ : ٥٣). وفي قول منسوب إلى عليّ، ثمّة إشارة إلى النبي باعتباره أول أولئك الذين علّمهم الله عِلمَ التأويل، وأن النبي، بدوره، علّم عليّاً العلمَ نفسه. وطبقاً للنبي، وكما مرّ معنا سابقاً، فإن «عليّاً مع القرآن والقرآن مع عليّ». وفي حديث مشهور آخر، كثيراً ما يستشهد به المفسّرون المتصوّفة، كان عليّ قادراً على تحميل سبعين جملاً بصفحات تفسيره للفصل الافتتاحي من القرآن، سورة الفاتحة. كما تجدر الإشارة إلى أنه كثيراً ما كان يُشار إلى ابن عباس، ابن عمّ عليّ، بأنه المفسّر الأول؛ وقد زعم أنه أخذ علم التأويل عن عليّ.(٦٨)

= محسوس في ما يتعلق بمفهوم الله: إذ إن المطلق ليس «بشيء» يمكن احتواؤه أو تحديده ضمن أية صيغة دوغمائية. فعند كل منعطف، نجد الإمام عليّ يُذيب كل مثل تلك الميول والتوجهات باتجاه تبسيط هذا اللغز الذي لا ينضب من الحقيقة الإلهية.

(٦٨) بخصوص هذه الأقوال الأربعة ومصادرها انظر محمد مرادي «رويش تفسير قرآن» في رشاد، مح.، دانشنامة، م١، ص٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨-٢٣٩.

يُعدّ الحديث التالي للإمام، من هذه الناحية، بالغ الأهمية باعتباره واحداً من أحاديث كثيرة تساعد في شرح لماذا يتمتّع [الإمام] في منهج التفسير القرآني بهذه الدرجة من التقدير: «القرآن كتاب مخطوط بين دفّتين؛ إنه لا ينطق بلسان، ولا بُدَّ له من ترجمان».(٦٩) ويلقى التبادل بين الوحي والعقل تأكيداً أكبر في الحديث: «رسول الرجل ترجمان عقله».(٧٠) ونجد في مكان آخر مطابقة صريحة بين العقل والرسول «الباطني»: العقل «رسول الحق».(٧١)

وهكذا، يجب قراءة تعاليم الإمام التي تعبّر عن طبائعه الروحانية بصورة أساسية باعتبارها تأويلات مُبدعة للوحي القرآني. إنها تطلق حركةً وانتقالاً من حرفية التنزيل نحو روحه؛ ومن روح التنزيل إلى روح الموحي- وهذه عملية «عودة إلى الوراء»؛ عودة إلى المصدر أو الأصل أو البداية أو الأوّل، الذي سوف يتحقق بمقياسٍ تكون روح العقل بموجبه منتعشة داخل ذات المُؤوِّل. لكن يبقى الموحي مستوراً بحكم الضرورة في الوقت نفسه الذي يكون فيه موحى به

(٦٩) **نهج البلاغة**، خطبة ١٢٥، ص١٤٤؛ .Peak, sermon 124, p. 278، خطبة ١٢٤، ص٢٧٨.

(٧٠) **غُرر الحكم**، م١، ص٥٩٥، حديث ٢. نجد قولاً مشابهاً في «النهج» يقول: «رسولكم ترجمان عقولكم . . .» (ص٤٦٩، حديث ٢٩٣) يقوم بتعزيز حقيقة أن كلمة «رسول» في حديث الإمام إشارة إلى الجانب النبوي الملائم من العقل. ويشير الإمام الإثنا عشري، موسى الكاظم، إلى العقل على أنه «الحجّة الباطنة»، وإلى الأئمّة والأنبياء على أنهم «الحجّة الظاهرة». انظر الكليني، **أصول**، م١، ص٣٣. وهكذا، فإن موضوع العقل باعتباره «النبيّ الباطن» للفرد يرتبط بصورة وثيقة بذلك العقل الذي هو «إمام كينونة» الفرد، وهو موضوع بالغ الأهمية في العرفان الشيعي. ويمكننا في هذا المجال الإشارة إلى قول «صديق إيراني» لكوربان لم تجر تسميته: «الإمام بالنسبة إلينا هو كفرافرتي للإيرانيين القدماء.» ويضيف كوربان: «إن أي تفسير أو شرح سوف يُضعف هذه الشهادة على ديانة حيّة ربما تُعبّر في ضميرها عن أكثر الرسائل الروحية أصالة أعطتها إيران للبشرية». انظر: Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim, J. Morris (London, 1983), p. 128, n. 176.

(٧١) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٥٤، حديث ٣٣.

عبر الوحي؛ مستوراً لأن جوهر ما هو موحىً به- الحقيقة الإلهية بحدّ ذاتها- هو شيء يعجز عنه الوصف ويقصّر عنه التعبير؛ إذ إن صور مظاهره فقط هي ما يكون عُرضة للوحي. فالتفاعل الجدلي بين الصورة والذي لا صورة له، والظاهر والمستور، والمكشوف والمخفي- إن مثل هذه المتناقضات هي التي تقع عند جذور أسلوب التعبير المتناقض في ظاهره الذي اشتهر به الإمام، والذي سنواجهه عبر هذا الكتاب كلّه. والعلاقة التي تهمّنا الآن على نحو خاص هي العامل الثاني من العوامل المذكورة أعلاه، أي العلاقة بين الوحي و«التفكُّر»، وهذا المصطلح يعني الاستخدام المبدع للعقل. وتأخذ هذه العلاقة سمتاً مخصصاً في سياق يتحدد بصورة هامة بالوفاء للوحي. وفي حين يُعتبر العقل والوحي عند العقلانيين بالمعنى الدقيق(٧٢) شيئاً حصرياً بصورة متبادلة، إلا أنه يُنظر إليهما بموجب هذا المنظور على أنهما متناغمان بصورة تامة. ويحييا في حالة تبادل مبدع، حيث وجود كل منهما يستلزم وجود الآخر(٧٣) من أجل التمام والكمال، و«الصانع» الذي هو جوهر التوحيد نفسه.

إن أحد أكثر الجوانب بروزاً في منظور الإمام هو فعلاً الطريقة التي يكشف بها عن الطبيعة الجوفاء للعديد من التشعّبات الخاطئة أو ذات الاستقطاب المفرط الذي أصبح يميّز أو يُفْرَض في ما بعد على الفكر الإسلامي. ويعود ذلك إلى الأسلوب المغالي في إعرابه لحديث الإمام، الذي ينظر إليه بعض الأكاديميين

---

(٧٢) نعني بالعقلانيين هنا أولئك الذين يعتقدون بقدرة الوظيفة العاقلة وحدها على الحصول على جميع الحقائق دون الحاجة إلى مصادر مُنزلة أو ما فوق عقلانية.

(٧٣) لا يمكن القول بأن الوحي أو التنزيل «يتطلب» وجود العقل إلاّ من جهة استيعابه من قِبل بني البشر؛ وكما أسلفنا أعلاه، فإنه «لا يستطيع أن يعمل شيئاً دون ترجمان.» التنزيل أو الوحي من حيث هو هو، وكما كان من وجهة النظر الإلهية، كامل بذاته وتامّ ولا يتطلب شيئاً. وهذا ما نجده في آخر آية قرآنية نزلت والتي تقول، ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (٥ : ٣).

على أنه الحديث «السابق للفلسفة»،[٧٤] و«ما فوق الفلسفة»، تستثيره تلك العناصر الموجودة داخل التقليد الروحي للإسلام ويستلهمها. والانفصام الذي يبدو وكأنه لا يمكن التغلب عليه بين العقل والوحي موجود في تشعّبات استقطابية متنوّعة، كتلك التي للنظر مقابل الدين، والسنّة مقابل الطبيعة، والتقليد مقابل التحقيق، والتقوى مقابل الاستطلاع، وهلم جرّاً.[٧٥] غير أن العقل والوحي، في طبائع الإمام عليّ، متكاملان ولا يمكن اعتبارهما بدلاً من ذلك حصريين بالتعاطي؛ إنهما لا ينفصلان على المستوى الأعلى بالأحرى، لأن الحقيقة واحدة. وفي حين أنه من الواضح أننا لا نستطيع موازنة العقل الإنساني بالوحي الإلهي بأي شكل من الأشكال، فإن الروح المحرّكة للعقل ليست، في التحليل النهائي، مقيّدة بالقيود الإنسانية كما سنرى لاحقاً. وهذه الروح نفسها هي التي تتلقى وتستوعب الصفة الإلهية للوحي.

إن قيام الروح الإلهية ببيان الصورة وبثّ محتوى الوحي يجب أن يكون قابلاً للقياس والسبْر بدرجة ما من قِبل المشاعر الإنسانية، وفي حال الفشل يصبح الوحي لا شيء سوى مجموعة من القيود والأحكام تتحكم في الإرادة بدلاً من كونها مصدر استلهام خلاّق للعقل والفطنة. ولا يمكن التشديد أكثر على أن الوحي الإلهي، فضلاً عن كونه لا يعرقل عمليات النظر العقلي ولا يفرض نوعاً من المراسيم غير المفهومة، يفترض، بصورة مسبقة، انخراطاً مبدعاً مع كل مصادر الفطنة والذكاء، ولاسيما تلك العمليات المتعلقة بالتفكر والتأمل التي اشتهر بها الإمام نفسه، والتي كثيراً ما دعا إليها القرآن نفسه أيضاً.[٧٦]

---

(٧٤) أي أولئك الذين يحدّدون الفلسفة ويجعلونها مجرّد تفكير منطقي سليم.

(٧٥) حول هذه التشعّبات، انظر المناقشة المفيدة لـ: Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic political philosophy* (Chicago London, 2001), pp. 23 24.

(٧٦) انظر على سبيل المثال الآيات القرآنية: ٢: ٧٣؛ ٢: ٢٤٢؛ ٣: ١٩١؛ ٨٢؛ ٦: ١٥١؛ ٧: ١٧٦؛ ١٦: ٤٤؛ ٢٣: ٦٨؛ ٣٨: ٢٩؛ ٤٧: ٢٤؛ وغيرها.

النصّ المنزل صامت ولا «ينطق» إلا من خلال «ترجمان»، وهو العقل. وتستثني هذه النظرة إلى العلاقة بين العقل والوحي بشدة كلَّ أشكال الحرفية والسطحية، وكل محاولات تحديد المعنى ضمن قراءة أُحادية مسطّحة. وبخلاف ذلك، فإن مثل هذه النظرة تسعى في اتجاه الشيء المعاكس تماماً: فبدلاً من «تغليف» المعنى وإغلاقه، نرى أن الميل المتولّد هنا يساعد في «إظهاره»، وفي «الكشف» عن الآفاق الباطنة للكثرة من مستويات المعنى المستورة في النص. ويجري سبرُ هذه الأهمية المتعددة الأثر بما يتفق مع عمق ومقدار تغلغل العقل الخاص بـ«الترجمان». ثم يعود هذا العقل «النبوي» في أعمق أغواره إلى الانضمام مجدداً إلى مصدر الوحي نفسه. إذ إن هذا «النبي الباطن»، أو الدرجة الأعمق من الشعور، هي الأساس النهائي الذي بناءً عليه يستطيع المرء تأكيد صحّة آيات الوحي الظاهري- أي «المصادقة عليها» بطريقة اختبارية وليس بمجرّد الجزم بصحّتها بطريقة دوغماتية قاطعة. بهذه الصورة يقول الإمام في الخطبة الأولى من النهج إن غرض الوحي، أو «إرسال الأنبياء» إلى البشرية من قبل الله كان «أن يثيروا فيهم دفائن العقول».[٧٧]

يشكّل هذا القول أحد مفاتيح الطبائع الروحانية التي ننظر فيها هنا، وستكون لنا مناسبة للعودة إليها بصورة متكررة عبر هذه المقالات كلّها. فالعقل لا يُكْبَتُ بالوحي، بل الأحرى أنه ينتعش به. إن الوحي هو دعوة مجلجلة للأعماق الروحانية الخاصة بالعقل؛ إنه ينمّي بذور المشاعر التي زرعها الله فيه ويجعلها تثمر. فلا يمكن لروح عقل المرء إذن أن تكون غريبة عن تلك التي تتنزّل من أعلى كوحي، بل يجب، بخلاف ذلك، أن تكون قريبة منها أساساً. لهذا السبب تحديداً يستطيع المرء أن يحصل على يقين مطلق بأن الوحي يأتي فعلاً من المطلق. ولا تتعلق المسألة كثيراً بوضع انقسام بين العقل أو الوحي، وإنما برؤية العقل كوحي، أو كشكل من أشكال الوحي على الأقل، أي كوسيلة موهوبة إلهياً

(٧٧) حول ترجمة هذا النص الأوّلي، انظر الملحق رقم (١).

بها يستطيع المرء أن يميّز ويجزم ويسبر غور ما هو «موحى» به إلهياً خارج نفسه: أي تلك التي للكتب المقدسة وتلك الخاصة بـ«آيات» العالم الطبيعي. فإذا ما استطاع العقل الإنساني فهم الوحي ومعرفته، فإنما يكون ذلك بسبب حقيقة أنهما كليهما متجذّران في المصدر النهائي نفسه. فالوحي النبوي يوقظ أعماق العقل الإنساني ويسرّعها. إنه لا يحلّ محل العقل الإنساني أو يهجّره. ولا يُنظر إلى الكتاب المنزل، بموجب هذا المنظور، على أنه مصدر غريب معارض للعقل والفطنة، بل باعتباره التعبير الموضوعي الظاهري للمبادئ نفسها التي يتيحها العقل ذاته لـ«النبي الباطن»- فهم «العقل» ليس لوظيفة النظر العقلاني فحسب، وإنما لمصدر الشعور المفصح عن الروح الإنسانية.

يحتوي العقل على أعماق لا شك فيها- «دفائن»- وهو بهذا الشكل يبتعد عن كونه قابلاً للاستنزاف بالعمليات السطحية، أي عمليات الإدراك والنظر العقلاني الملائمة لبُعده العقلاني الصرف. وتذهب بنا هذه الاعتبارات إلى العامل الثالث من العوامل المذكورة أعلاه، وهو العلاقة بين العقل "Intellect" والنظر "reason". وكما أنه لا وجود لأي تناقض من أي نوع كان بين الوحي والتفكير، كذلك علينا تجنّب وضع أي تفريق خاطئ بين النظر والعقل. وبدلاً من ذلك يجب فهم النظر على أنه أحد أشكال العقل؛ فالنظر لا يعارض العقل إلا بمقدار ما يعارض العقل الوحي. النظر هو أحد أشكال العقل ولكن يجب ألاّ يوازن به بالجملة (grosso modo)؛ وبشكل مشابه، لا يستطيع المرء تنزيل موضوعية الوحي العالمية إلى مستوى الخصوصيات الذاتانية لتفكير أي فرد منا، أي إلى مستوى وحيه «الخاص» به. إن موازنة النظر بالعقل ستبلغ مبلغ إنكار وجود «دفائن» العقل، تلك الأبعاد الما فوق عقلانية «المدفونة» مبدئياً تحت، والمستورة بهذا الشكل عن، السطح العقلاني للعقل. فالوحي المكوّن بالعقل مُثبتٌ داخل خلق الكائن البشري، بينما العقل هو ذلك الذي يحدد الكائن البشري بطريقة دقيقة جداً.

ففضلاً عن الابتعاد عن وضع العقل في مواجهة الوحي إذن، فإن كلاً منهما يجب النظر إليه في ضوء الآخر. ولا يمكن لجوهر الوحي المشاركة والانخراط إلا من خلال العقل، من جهة، كما لا يمكن «دفائن» العقل أن تتكشّفَ إلا من خلال الوحي، من جهة أخرى. وكما سنرى لاحقاً، فإن هذا الفهم للعقل هو ما يقرّبنا إلى ما يسمّيه الإمام بـ«القلب»؛ أي ذلك الشكل من الفهم الأكثر عمقاً والقادر على «رؤية» الله. إنه «القلب» القادر على «رؤية» الله ليس باستخدام البصر ولكن البصيرة؛ البصيرة الروحانية المتولّدة بـ«حقائق الإيمان». وكما يصفها الإمام في ردّه على سائل سأله إذا ما كان قد «رأى» ربّه، فأجاب: «العين لا تراه بلحظِ البصر، ولكنّ القلوب تراه بحقائق الإيمان».[٧٨] وستكون لنا عودة إلى «الرؤية الباطنة» لله من خلال «حقائق الإيمان».

بالعودة إلى العلاقة بين العقل والنظر، يستطيع المرء القول بأن هناك تواصلاً وانقطاعاً في آن بين الأعماق الروحية للعقل وسطحه العقلاني الخاص. ويظهر جانب التواصل في الحقيقة الواضحة بخصوص أن جميع الكائنات المفكّرة تبتدئ بالمفاهيم التي يحملها المعنى القابل للفهم، إذ يُعنى الفكر بداية بالأفكار القابلة للتمييز عقلانياً، وهذه يجب أن تكون لها علاقة ما بالحقائق التي تعبّر عنها. لكنّ ثمّة انقطاعاً بين الجانبين الروحي والعقلاني للعقل أيضاً في أن النظر يقف مقصّراً عند الأفكار «المُحدّدة» -فالكلمة العربية «حدّ» تعبّر، كالكلمة الانكليزية المقابلة لها (definition) عن كل من معنى التعريف المفهومي ومعنى التحديد، أي رسم

---

(٧٨) حول بقية الترجمة الإنكليزية لهذا الحوار انظر: William Chittick, *A Shi'ite Anthologh*, pp. 38-39. وهذا ردّ شيخ الزن، هوبي - جانغ، على تلميذه الذي سأل: «ما دام تاو هو خارج حدود اللون والصورة، فكيف تمكن رؤيته؟» فأجابه الشيخ: «عين ناموس روحك الداخلية قادرة على إدراك تاو.» انظر: John C.H Wu, *The Golden Age of Zen: Zen Masters of the Tang Dynasty* (Bloomington, 2003), p. 82؛ وانظر الفصل الثالث حول «رؤيا القلب».

الحدود. والخروج عن الحدود التي يفرضها فعل التحديد العقلاني وتجاوزها هو شيء أكبر من ضرورة وجود النظر؛ وهذا «الشيء الأكبر» هو ما يجعل الطبائع التي ننظر فيها طبائع روحية، وليست طبائع معقولة. وهي «عقلية» بالتأكيد بمعنى أن صورة الطبائع قابلة فعلاً للتعرّض لتمعُّن النظر، لكنها غير «معقولة» بقدر ما يستند جوهرها إلى النظر وحده.

وتتردّد تلميحات الإمام عليّ الآن، بمصطلحات باللغة التورية، إلى خفايا وعجائب- إلى دفائن العقل- التي شهدها مباشرة بعين قلبه المطهّر. كما يُلمِّح بصورة غير مباشرة إلى هذا الشكل من الوعي الما فوق عقلاني[٧٩] من خلال الاستخدام المدهش لحديث له صفة النفي وألفاظ توحي بالتناقض، وجميعها نجدها بوفرة في المجموعة المنسوبة إليه. ويبدو في هذه الطبائع أنه كلّما علت الحقيقة زاد عمق الإحساس بالتناقض الظاهري. إن عدم إمكانية المقايسة بين الحقيقة بحدّ ذاتها والمفاهيم الإنسانية المأخوذة منها هي حالة يستثيرها بفعالية الاستخدام المبدع للتناقض الظاهري. وبالمصطلحات الحديثة، فإن كل مفهوم إنساني للحقيقة بحاجة إلى «إعادة تفكيك» أو تأويل، لكنّ نفي الإمام، وبصورة مخالفة للتفكيكية أو التأويلية الحديثة التي هي راديكالية إلى درجة أنها لا تبقي عندئذ على شيء لتجري «إعادة بنائه»، يمتدّ مباشرة ليدخل في أشكال المكاشفة الوجدانية، والتأمل والتحقيق لذلك الذي لا يقدر النظر على تحقيقه بجهده الخاص. إن هذه المكاشفة وهذا التأمل هما اللذان يقومان بإعادة «تجميع الأجزاء» - أو «إعادة البناء»، إذا ما أردنا قول ذلك - للحقائق الروحانية المنزَّهة عن تصنيفات النظر. وتستند قيمة التناقضات الظاهرة، والتعارضات، والنفي في مجملها إلى الحقائق الإيجابية السامية التي يستطيع العقل سبرَها، حيث يصبح

---

(٧٩) إنها فوق - عقلانية وليست لا عقلانية. ليس هناك من شيء لا عقلاني في القبول بإمكانية وجود أشكال من المكاشفة والوعي التي تسمو فوق مجال عمل النظر (reason).

واعياً بهذا الشكل لأعماقه الخفيّة الخاصة. غير أن الشعور الناجم عن ذلك لا ينفي النظر بقدر ما يلائمه ليكشف بذلك عن محدودية نطاق العمل المناسب للنظر؛ إنه يكشف أن النظر وحده لا يستطيع «فهم» الحقائق العليا، ولا أن يعبّر عنها بصورة تامّة مهما بلغت أهميته في إطلاق حركة الإدراك باتجاه تلك الحقائق.

وهكذا، عندما ينفي الإمام - وهو ما يفعله كثيراً - إمكانية إحاطة المفاهيم الإنسانية بالحقيقة الإلهية، فإن ما يجري نفيه هو المحدودية التي هي نتيجة طبيعية لا مفرّ منها لمثل تلك المفاهيم كافّة، وليس المحتوى الإيجابي، أو المعنى الروحي للمفهوم نفسه. فهذا المفهوم هو نقطة بداية ضرورية لعملية التمثّل أو الاستيعاب التي تنخرط في مستوى من الوعي أعمق من ذلك الذي «يحدّده» العقل ويمتدّ بالتالي أبعد من مجال التفكير الاجتهادي. في ضوء ذلك، يجب النظر إلى نفي محدّدات المفهوم الإنساني على أنها مدخل إلى إثبات المطلق: أي إثبات المطلق الذي ليس له حدّ. فالنفي الروحاني لمحدودية المفاهيم هو نظام «بناء» باتجاه الأعلى، وليس نظاماً تفكيكياً باتجاه العدم. ولا يظهر هذا الأسلوب في الحديث واضحاً أكثر مما هو في السطور الافتتاحية للخطبة الأولى من نهج البلاغة.

> «الحمد الله الذي لا يبلغُ مدحتَهُ القائلون، ولا يُحصي نعماءَه العادُّونَ، ولا يؤدّي حقّه المجتهدونَ، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غَوص الفِطن، الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود».

ليس للصفة الإلهية إذن أي حدّ يتعلق بما يمكن أن يحدّدها (ليس لصفته حدٌّ محدود)، ومع ذلك يجري الجزم بأنها حقيقية. ليس لها «نعتٌ موجود»، ومع ذلك فإنها توصف بمعنى ما (موصوفة) بكلمات الوحي القرآني نفسها. فالله موصوف هناك بأن له صفات مثل الرحمة والعطف والقوة وما شابه ذلك. إنه

الرحمن والرحيم والقوي، لكنّ الإمام يشدّد على أن هذه الصفات نفسها لا يمكن تحديدها أو تأطيرها أو وصفها. وتزداد حدّة التناقض الظاهري عندما يتحدث الإمام عن كمال «الإخلاص» أو تطهير انقطاع المرء وإدراكه لله؛ وهذا هو نفي جميع الصفات عن الله.[(٨٠)] إن ما يجري هو نفي الصفات من جهة وإثباتها من جهة أخرى. فالذهن العاقل لا يستطيع التفكير في الله إلا من جهة الصفات التي اكتسبت تعابير شفوية لها في القرآن؛ ومع ذلك يبدو أن الإمام ينفي هذه الصفات، الأمر الذي يحرم العقل هنا من أي عملية استيعاب مريحة تمكّنه من فهم طبيعة الحقيقة الإلهية. ويؤدّي إثبات الصفات ونفيها المتزامن إلى بروز تناقض ظاهر غير قابل للحل، حيث يتعزز، بهذا الفعل، تقبّله لشكل من العلم أكثر عمقاً. ويبدو أسلوب الحديث أنه مُصمَّم ليوقظ بعض الوعي الدفين عند المستمع مما هو محفور في قلب أو أعماق العقل، ويدعو الطالب للغوص في تلك الأعماق، أو في تلك المعرفة «الدفينة» في العقل. إن صدمة التناقض الظاهر في هذا النفي يبدو وكأن القصد منه استعجال قفزة للشعور من نشاط شكلي للنظر إلى تأمّلٍ ما فوق عقلاني للروح.[(٨١)]

لننظر في الكلمات التي نطق بها الإمام عقب تأكيده مباشرة أن قلبه قد شهد الله فعلاً، لكن ليس برؤية ظاهرة وإنما من خلال «حقائق الإيمان»:

«إنّ ربّي لا يوصف على أساس من بُعْد، ولا حركة، ولا سكون. . . ولا من خلال إقبال أو إدبار. إنّه غامض في غموض لكنه لا يُنعت

---

(٨٠) تُعتبر مكانة صفات الله من الموضوعات التي كثيراً ما ناقشتها مختلف المذاهب الإسلامية. انظر مقالة "Sifa" لـ D. Gimaret في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢٠، م٩، ص٣١٦-٣٢٣.

(٨١) يمكن رؤية التمييز بين «العلم الحصولي» و«العلم الحضوري»، وهو الذي تطور في التقليد الفكري المتأخر «للعرفان»، كجزء مُضمَّن داخل العقل كما فهمه الإمام، العقل الذي يشمل كلا نموذجي العلم ولا يتنزّل إلى مستوى أيّ منهما. انظر: Yazdi, *The Principles of Epistemology*, pp. 5-57.

بالغموض، ورائع في روعة لكنّه لا يُنعت بالروعة، وعظيم في عظمة لكنه لا يُنعت بالعظمة. . .»[٨٢]

مرّة أخرى يجري إثبات الصفات ونفيها. الله يمتلك هذه الصفات لكنه لا يتنزّل إليها ولا تحدّه. نحن نستطيع أن نفكّر في الله على أساس من هذه التصنيفات، لكنه تعالى لا يتنزّل أو يُحدُّ بأفهامنا. فالصفات تقدّم إلى الذهن شيئاً يجعل الطبيعة الإلهية قابلة للفهم، لكنّ هذا الفهم مجتزأ، ولا يمكن أن يكون شاملاً، لأنه بحاجة إلى النفي في خطوة تمهيدية كي يتم استيعابه بصورة أكمل. إن التوجيه المفهومي الأولي باتجاه الحقيقة الإلهية بحاجة إلى أن يكون خاضعاً لكل من النفي والتنقية أو التهذيب. إنه بحاجة إلى نفي من حيث هو مفهوم عقلي، في حين يحتاج المحتوى الإيجابي للمفهوم إلى تنقية وتهذيب من خلال المكاشفة الروحية؛ وعندها فقط يمكن «للصورة» ذات البعدين أن تتحدّد بالنظر عبر إعطائها بُعْداً ثالثاً، أي العمق. لكنّ البُعد الثالث لا يظهر إلا بعد فهم عدم كفاية التصوير العقلاني[٨٣] -من هنا كانت الحاجة إلى صدمة إدراكية متناقضة ظاهرياً، صدمة القصد منها كشف ادّعاء النظر حول جهده في كشف طبيعة المطلق، المصدر المنزّه لكل نشاطاته الخاصة.[٨٤]

---

(٨٢) ابن بابويه، **كتاب التوحيد**، ص٣٠٥-٣٠٦. وتختلف هذه النسخة قليلاً عن تلك التي ترجمها Chittick المشار إليها أعلاه (A Shi'ite Anthology, pp. 38-39).

(٨٣) لا حاجة إلى القول بأن الوعي بعدم كفاية النظر هو شرط ضروري لكنه غير كاف لظهور أشكال أعمق من العلم.

(٨٤) ليس من خارج السياق ملاحظة وجود موازاة واضحة مع طريقة أذياروبا - أبافادا في الأدفيتا، فينداتا. فالمطلق المحض (براهما نيرغوانا) هو خارج كل الصفات، لكنه موهوب زوراً بصفة مفروضة من أعلى، ثم يجري نفيها عقب ذلك. وطبقاً لشانكارا (حوالي ٧٨٨-٨٢٠)، الشخصية الأكثر أهمية في تقليد الأدفيتا، فإن «ما لا يمكن التعبير عنه، يُعبَّر عنه بصفات مزوّرة يجري نفيها في ما بعد.» انظر: *Samkara on the Absolute: A Samkara Source Book*, tr. A. J. Alston (London, 1981), vlo. 1, p. 147. وحول مناقشة لهذه الموضوعات، انظر كتابنا المرتقب: *Paths to Transcendence: According to Samkara, Ibn Arabi and Meister Eckhart* (Bloomington, 2006).

يرى المرء في أحاديث الإمام مزجاً متكرراً للإثبات والنفي يعكس الإثبات والنفي الموجود في الشهادة الأولى للإسلام: «لا إله»، وهي النفي، ثم «إلاّ الله» التي ترد في وضع الإثبات. وهذا ما يساعد على رؤية أن نفي الصفات الذي يذكره الإمام باعتباره كمال «الإخلاص» هو في الحقيقة إثبات للامحدودية الحقيقة الإلهية. وهكذا، فإنه لأمر ضروريٌ «نفي» كل صفة من الصفات، ولكن إلى الحد الذي يستوعبها فيه الذهن فحسب. فالنفي ضروري لأن كل صفة، على المستوى العقلي، تستثني الصفات الأخرى، كما تستثني غرض النعت نفسه، أي الجوهر الإلهي؛ ومثل هذا الاستثناء يخرج بصورة لا مفر منها من إمكانية التمييز المفهومي نفسها بين الصفة وغرض النعت، أي بين الصفة الإلهية والجوهر الإلهي. فمن أجل حصول عملية فهم في الذهن، لا بد من وجود أفكار محددة، وحيثما وجِدت محدّدات كانت هناك تحديدات وبالتالي استثناءات. غير أن حقيقة الصفة غير محددة بفضل اقترانها المطلق مع الجوهر. والصفة التي يجري «نفيها» إنما تخضع للإثبات بتناقض ظاهري، ليس بذاتها ولكن بمقدار ما هي لا شيء سوى الله: «إلاّ الله». وهكذا نستطيع وضع كل صفة من الصفات المنفية في مكان النفي للشهادة الأولى بحيث نصل إلى صياغات كـ«لا رحمن إلا الله»؛ و«لا رحيم إلا الله»، إلخ.

إن النفي الظاهر للصفات يصبح في الحقيقة إثباتاً لهويّتها الصحيحة، مجرّدة من أي ارتباط مُقيّد بفقر المفاهيم العقلية. ولا تُعتبر الصفات شيئاً مضافاً إلى الجوهر، ولكنها واحدة معه ولا يمكن تمييزها منه إلا بصورة تفكيرية، بعيداً عن الصورة الأنطولوجية (الوجودية). إن الجوهر يضمّ فعلاً كل الصفات المذكورة، كالعَظَمة والروعة، وغير ذلك، لكنه أكثر من هذه الصفات بصورة لا محدودة أيضاً. وأما هذه الصفات فإنها لا محدودة فقط داخل الجوهر وبشكل مشابه له. ويمكن رؤية نفي الإمام هنا على أنه تأويل في الحقيقة للإمساك

القرآني، ﴿سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢٣: ٩١). وتتطلّب لا محدودية الله على وجه الدقة نفيَ كل ما يستطيع الذهن استيعابه من خلال النظر على المستوى الإنساني، ولكن ليس كل ما يستطيع القلب «رؤيته» من خلال رؤية روحية. إن هذا النفي بحد ذاته يستدعي، على مستوى النظر شيئاً آخر أكثر عمقاً، وهذا بدوره ما لا نستطيع فهمه، إلا في ضوء الناحية العملية الروحية التي يُفترض دائماً أن تكون سياقاً مُفكّراً، منقطعاً أو متأملاً بالنسبة إلى من يسمع خُطب الإمام وأحاديثه. ويستدعي القلب- المقرّ الرمزي للعقل المتأمّل- من «يصقله»، وهذا ما يفعله «ذكر الله» تحديداً، حيث إن ذكر الله، طبقاً للإمام، هو «أرقى شكل من أشكال العبادة»، كما سنرى في الفصل الثالث من هذا الكتاب. لكن، حتى على هذا المستوى من الناحية العملية، ثمّة تناقضٌ ظاهريٌ آخر: فـ«حقيقة» الذكر لا تتحصَّل حتى «تنسى نفسَك في ذكرك». فليس الذهن العاقل والمفاهيم المقرّرة والمشذّبة لتتلاءم في موقعها هناك هي ما يجب نفيه أو «إعادة تفكيكه» فقط، ولكن النفس الفردية ذاتها باعتبارها موضع كل أشكال الإدراك، العقلانية منها وما فوق العقلانية. إن هذه النتيجة النهائية أو «الفناء»، وهي التي تشكل الصورة النهائية للنفي، هي ما ستجري مناقشتها على نحو أوسع في الفصل الثالث.

لقد جرى إيراد هذه الاعتبارات بصورة متسلسلة من أجل محاولة إظهار المدى الذي تتنزّهُ فيه روح العقل في منظور الإمام عليّ عن المَلكة العاقلة. ويجب النظر إلى العقل، أولاً وقبل كل شيء، كمَلكَة روحية؛ ويجب تقدير الروح، بدورها، كمصدر للعقل إلى جانب كونها مصدراً للحياة. فبدون العقل تتضاءل الروح متحولة إلى وجود فاقد للوعي، وبالعكس، فإن العقل يميل، بدون الروح، نحو فكر بلا حياة. وجرى التعبير بوضوح عن جوانب الروح هذه في الخطبة الأولى في النهج التي يمكن قراءتها كتفسير للآيات القرآنية التي تصف خلق الإنسان من جهة «نفخ» الله فيه من روحه: ﴿... وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ

[. . .] ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ (٣٢: ٧-٩)[٨٥].

وتُعتبر الأسطر التالية من الخطبة الأولى كواحدة من مقاطع عديدة فسّرها الإمام عليّ باعتبارها تتضمن وصفاً لبثّ الروح الإلهية في الإنسان:

«ثمّ جمع سبحانه من حَزْنِ الأرض وسهلها، وعذبها، وسبخها، تربةً سنَّها بالماء حتى خلصت، ولاطها بالبلّة حتى لزبت، فجبل منها صورة ذات أحناء ووصول وأعضاء وفصول أجمدها حتى استمسكت، وأصلدها حتى صلصلت، لوقت معدود وأجل معلوم. ثم نفخ فيها من روحه فمثلت إنساناً ذا أذهان يجيلها، وفكر يتصرف بها، وجوارح يختدمها، وأدوات يقلّبها، ومعرفة يفرّق بها بين الحق والباطل. . .».

وبكلمات أخرى، فإن «إدخال- الروح» (in-spiration) (وتعني حرفياً «النفخ في» وحشر الروح) من نَفَس روح الله هو ما ينتج الشعور والحياة. وبصورة معاكسة، فإن «مغادرة- الروح» أو (ex-piration) تعني الموت. فالحياة في غياب «روح»- أي النيّة بأن يكون المرء صادقاً مع الروح- هي نوع من الموت. ومن خلال الروح يجري استحضار المادّة الميتة الفاقدة للشعور وجلبها إلى الحياة كي تعي ذاتها، أي إنها لا تولّد المعرفة فحسب، بل معرفة الذات أيضاً. ويشكّل هذا التداخل الحميم بين هِبة الحياة والقدرة على المعرفة- الوجود الواعي والعلم الوجودي- واحداً من أُسس أي منظور «روحي» صحيح. فالمسألة ليست مسألة معارضة الروح بالجسد، ولكنها مسألة إدراك بأن بثّ الروح في الجسد هو ما يأتي بالجسد إلى الحياة؛ ولهذا السبب فإن العلم يُحيي، بالمقياس نفسه الذي هو فيه روحاني: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (٨: ٢٤). وهكذا، وطبقاً للإمام، فإن أحد أهم جوانب هذه

---

(٨٥) سِفر التكوين، ٢: ٧ «وصنع الإله الربُّ الإنسانَ من تُراب الأرض، ونفخ في منخريه نَفَسَ الحياة، وأصبح الإنسان نفساً حيّة.»

«الدعوة» من الله لبني البشر هو، كما رأينا، «تذكيرهم بدفائن العقل».

فالكينونة في حالة الوجود تعني منح الروح المتصفة بالشعور؛ ومن هنا فإن العقل، الذي هو مبدأ الإبانة والإفصاح عن الروح، ليس مجرّد ملَكة عقلية وإنما هو مُكّوِن بحدّ ذاته لحياتنا الصادقة. العقل هو ذلك الذي تُشكِّل الملكة العقلية أحد تعابيره الرسمية، وأحد أشكال عملياته، لكنها ليست الوحيدة قطعاً. ويتصف العقل، كما سيتوضح باستفاضة من خلال أقوال الإمام الواردة أدناه، بأنه ذو أوجه متعددة يشتمل على جوانب نادراً ما ترتبط، في أزمنتنا، بالقوة العاقلة أو الفهم.

وهكذا، عندما يكون المرء صادقاً مع عقله- مع الدفائن المدفونة عميقاً داخله وليس الوظائف العقلانية العاملة على سطحه فقط- فإن ذلك يبلغ مبلغ الكينونة أو الوجود في حالة «روحانية». فـ«العاقل»، بالنسبة إلى الإمام عليّ، هو شخص لا يفكّر بصورة صحيحة فحسب، بل يتصرف بطريقة أخلاقية أيضاً، وعلى المستوى الأعمق، هو شخص يسعى لتحقيق الحقيقة النهائية. ويُعَرَّفُ العاقل بأنه ذلك الشخص الذي «يضع الأشياء كلها في مكانها الصحيح».[٨٦] وكما سنرى في الفصل الثاني، فإن ذلك هو التعريف الدقيق للعدل أيضاً؛ فالعاقل الصادق هو وحده من يستطيع أن يكون «عادلاً» تماماً، لأن الشخص الذي يرى الأشياء على حقيقتها هو وحده القادر على وضعها في مكانها الصحيح. والعاقل الصادق هو من يجعل الفكر والفعل والتحصيل موضع جُلِّ اهتمامه. فالتفكير الصحيح، والفضيلة المعصومة، والكينونة الموثوقة، هي عناصر معقودة مع العقل بطريقة لا خلاص منها في الطبائع الروحية التي هي موضع دراستنا هنا. وتصبح هذه الجوانب أكثر وضوحاً في ضوء حديث الإمام إلى كُمَيل، الذي نتوجه إليه باهتمامنا الآن.

---

(٨٦) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٧٣، حديث ١٢.

حديثه إلى كُمَيل

كان هذا الحديث موضوعاً للكثير من التفسيرات والتعليقات عبر القرون. وتكمن أهميته، من بين أشياء أخرى، في طبيعته الباطنية ذات الغور العميق. فالإمام يأخذ واحداً من تلامذته، كُمَيل، بطريقة غامضة خارج الكوفة، ويسير به إلى مقبرة ليعطيه الموعظة الخاصة التالية:

من كلام له عليه السلام لكُمَيل بن زياد النخعي:

قال كُمَيل بن زياد: أخذ بيدي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأخرجني إلى الجبّان، فلمّا أصحر تنفّس الصُّعداء، ثم قال:

يا كُمَيل بن زياد، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالم ربّانيّ، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهَمَجٌ رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق.

يا كميل، العلم خير من المال: العلم يحرُسُك وأنت تحرس المال، والمال تَنقصُهُ النفقة، والعلم يزكو على الإنفاق، وصنيع المال يزول بزواله.

يا كُمَيل بن زياد، معرفة العلم دين يُدان به، به يكسب الإنسان الطاعةَ في حياته، وجميلَ الأحدوثة بعد وفاته، والعلمُ حاكم، والمالُ محكوم عليه.

يا كُمَيل بن زياد، هلك خُزّان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر: أعيانُهم مفقودة،[٨٧] أمثالُهم في القلوب موجودة.

---

(٨٧) الكلمة المترجمة هنا هي «أعيان» (مفردها عين)، تمّ استخدامها في ما بعد بمعنى محدد في ميتافيزيقيا مذهب ابن عربي. ويبدو أن الكلمة استخدمت في هذه المرحلة المبكرة لتعني =

ها إن ها هنا لعلماً جمّاً (وأشار إلى صدره) لو أصبتُ له حَمَلَة! بلى أصبتُ لَقِناً غير مأمون عليه، مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنِعَم الله على عباده، وبحُججه على أوليائه، أو منقاداً لحَمَلة الحق، لا بصيرة له في أحنائه،(٨٨) ينقدح الشكُّ في قلبه لأول عارض من شُبهة.

ألا لا ذا ولا ذاك! أو منهوماً باللذة، سلِس القيادة للشهوة، أو مغرماً بالجمع والادّخار، ليسا من رُعاة الدين في شيء، أقرب شيء شبهاً بهما الأنعام السائمة! كذلك يموت العلم بموت حامليه.

اللهمَّ بلى! لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً، لئلاّ تبطل حُججً الله وبيّناته.

وكم ذا وأين أولئك؟ أولئك - واللهِ- الأقلّون عدداً، والأعظمون قدراً، يحفظ الله بهم حججَهُ وبيّناتِه، حتى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلمُ على حقيقة البصيرة، وباشَروا روحَ اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأَنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحِبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه، آه آه شوقاً إلى رؤيتهم! انصرف إذا شئت.(٨٩)

يكفي، لأغراضنا هنا، التأمل بالجمل الأربع للمقطع ما قبل الأخير، حيث

= فقط: شخصاً أو جوهراً مادياً. انظر: Lane, Lexicon, vol. 2, p. 2216.

(٨٨) لا بصيرة له في أحنائه، وأحناؤه (مفردها حنو) هنا تعني القلب أو الصدر.

(٨٩) **نهج البلاغة**، ص ٤٣٣ - ٤٣٥؛ Peak, pp. 600-601. حول مناقشة لهذا الحديث انظر: H. Corbin, *En Islam Iranien*, vol. 1, pp. 112-114; Sayyid H. Amuli, Jani' al-Asrar, ed., H. Corbin and O.Yahya, in *La philosophie shi'ite* (Tehran - Paris, 1969), pp. 30-32.

نجد وصفاً لأولئك الذين يحملون لقب «العالم الربّانيّ»، أولئك الذين هم قِلّة في عددهم، لكنهم الأكثر عظمة في نظر الله، والذين بهم يستديم «دينه»: - «دينه»، أي حقيقة الدين الإلهية، أو الجوهر النقي للدين الذي هو تامّ وثابت لا يتبدل، بالمقابلة مع «الدين» بالمعنى العادي، أو المؤسسات الرسمية الخاضعة لتقلّبات البشر وأهوائهم. فمن خلال علم العلماء الصادقين يبقى الدين صادقاً مع نفسه، ومن خلال مثل هؤلاء الحكماء «يعيش» الدين بحق في هذا العالم.

هَجَم بهم العلمُ على حقيقة البصيرة

كما لاحظنا سابقاً، يمكن للعلم أن يبقى مجرّد شيء مجرّد وبعيداً عن «حقيقة البصيرة». لكنه يتضمن شيئاً كامناً يدعو إلى من يحقّقه [ويخرجه من الكمون إلى الفعل]؛ إنه بحاجة إلى عملية إنعاش كي يتغلغل في شيء أكثر عمقاً من الكلمات والمفاهيم التي تعبّر عن صورته وتبيّنها، أو ذلك المعنى الموجود على السطح والقابل للاستيعاب مباشرةً. ثمّة درجات للعلم مُضمَّنةٌ هنا بوضوح، كتجنّب كل أشكال الحرفية والسطحية، والقيام بموازنة سطحية بين معلومة حقائق وعِلم فعلي، دعْ عنك الحكمة. إن التحول في الإدراك المطلوب لتحقيق «هجمة» العلم مُبيّن بأوضح ما يكون في حركة الإمام عندما أشار إلى صدره.

لقد تم اختيار كلمة "penetrate" كترجمة لكلمة «هجم» في حين أن المعنى الأساسي لهذا الفعل هو "to assault" (يهاجم)، و"to take by storm" (يجتاح)، و"to charge" (يكرّ)، الخ. في هذا السياق، تساعدنا الكلمة على رؤية أن ثمّة قوة كامنة في العلم الاستيعابي - ربما يمكن للمرء القول إنها قوة «متفجّرة» إلى حد ما - تستمد حقيقتها أو جوهرها الروحاني من حقيقة العلم. وهذا هو من يطالب بجعله «حقيقة واقعة» من خلال التحقيق، أي التحقيق العميق الأغوار، وليس مجرّد تدقيق للحقائق الموجودة على السطح. نستطيع الإشارة إلى هذه الحقيقة، وليس حيازتها، عبر الكلمات والمفاهيم التي تكوّن جوانبها

الرسمية القابلة للإيصال والتواصل. وتستطيع الحقيقة من خلال هذه القوة الباطنة -التي يخبّئ مظهرها المفهومي الخارجي ويُثير في آن - إحداث تحوّل في الشعور، من درجة من درجات العلم إلى أخرى. وهكذا فإن تصوّراً عقلانياً غير مباشر للحقيقة يمهّد الطريق لـ«هجمة» فهم وجودي للحقيقة. وتفتح «حقيقة البصيرة» القوة العاقلة على الحقيقة كما هي، في حين تبقى «البصيرة» العاديّة، كالعلم المجرّد، على المستوى السطحي للفهم فحسب. وجرى التعبير عن الفكرة نفسها في قول للإمام عليّ يتصل بالفهم الصحيح، الذي يظهر ليسبر، و«ليعلّم» بالتالي، وبصورة صحيحة، محتوى العلم بأبعاده العميقة أو «دفائنه». «من فَهِمَ عَلِمَ غورَ العلم».[٩٠] وكذلك فقد تضمّن القول التالي إشارة إلى الجهد المطلوب لتحصيل العلم الصحيح بالمقابلة مع مجرّد تجميع الحقائق أو التفاصيل، «بالتعلُّم يُنال العلم».[٩١]

فالحاجة الطارئة إلى إدراك القوة اللازمة داخل العلم -أي الانتقال من المجرّد إلى الملموس، ومن الكامن إلى الفعلي، ومن الجامد إلى الديناميكي أو المتحرّك، ومن الشكلي إلى الجوهري - تجري استثارتها من خلال استعمال كلمة «هجم» ذات الصلة بالمعركة. إنها تُنبّهُ المرء إلى مخاطر أخذ الفهم الأوّلي لفكرة ما على أنه استيعاب كامل لها، وأخذ استيعابها الكامل فكرياً على أنه تَمَثُّل ديناميكي لها روحياً. وهذا التمثُّل هو عملية تَكَشُّفٍ لانهائية من الداخل، وليس مجرّد تسجيل لبعض الحقائق من الخارج، وهكذا فإنها تتطلّب توحيداً فعّالاً للعلم داخل الكينونة: العلم من الخارج بحاجة إلى أن يتحول إلى وجود من داخل، إنه بحاجة إلى أن يُنسج في أعمق أعماق وجود المرء. وهكذا، لا

(٩٠) **غُرر الحكم**، م٢، ص١١٦٧، حديث ٦. ولكلمة «غور» صِلة بـ«غار» أو كهف.

(٩١) المصدر السابق، م٢، ص١٠٢٧، حديث ٧. ولا يمكن تجنّب فرض استخدام المعترضات والكلمات المتداخلة لترجمة هذا القول العربي القوي والقصير. ونادراً ما توصل الترجمة الحرفية المعنى العميق المقصود.

يتطلب العلم مجرّد انتباه الذهن فحسب، وإنّما التوجه الكلي للنفس.

فالتوحيد الفعّال للعلم داخل الوجود في هذه الطبائع هو، إذن، أمر غير قابل للتحصيل دون مشاركة كاملة من النفس؛ وهذه تتطلّب بدورها إزالة لكل الآثام النابعة من الأنانية. وهكذا، يصف الإمام «العاقل» بأنه كائن منخرط بصورة دائمة في «صراع مع نفسه»[٩٢]، أو مع الميول الدونية وأوهام الرغبات والشهوات المضللة للأنا. وفضلاً عن أن كل هذه الشرور والآثام محدودة ضمن نطاق المستوى الأخلاقي، فإنها تتعدى على مجال العلم، وهو ما يجري فهمه بالمقدار نفسه الذي يجري فيه استيعاب العلم كرؤية ملموسة للأشياء وليس مجرّد فهم فكري أو تصوّري. وهكذا، يجري النظر إلى الآثام والشرور على أنها طبقات كثيرة من الغيوم تحجب الرؤية المتناسبة مع «حقيقة البصيرة». وطبقاً للقرآن، فإن الأفعال الشرّيرة تتحوّل إلى «صدأ» يغطي القلب، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (٨٣ : ١٤). فالعاقل، إذن، منخرط في صراع داخلي دائم ضد الميول والشهوات التي لا تلطّخ النفس فحسب، بل تعمي القلب أيضاً. ولأن العاقل إنسان فاضل فإنّه يعمل على معارضة الرذيلة على المستوى الأخلاقي لأنها مناقضة للفضيلة. لكننا نعارض الرذيلة لسبب آخر أيضاً، سبب يتوضّعُ على المستوى الأعلى للحقيقة الروحية: لأنها تناقض طبيعة ما هو حقيقي، وتحجب حقيقة البصيرة، وتعمي «عين» القلب التي هي وحدها تستطيع «رؤية» الله.

ليست المسألة هنا مسألة إنكار لصحّة المنظور الأخلاقي؛ بل إن التشديد بالأحرى هو على المحرِّض الأعمق الذي يدفع بالعاقل باتجاه الفضيلة. ويسمو هذا المحرِّض على المستوى المحدّد بالأخلاقي، في الوقت الذي يشتمل عليه، حيث تظهر الناحية الأخلاقية هنا كثمرة أو نتيجة، والروحانية كبذرة أو سبب.

(٩٢) **غرر الحكم**، م٢، ص٩٨٧، حديث ١٢٢.

فمن خلال جذبه الانتباه إلى الجانب الفكري من دافع العاقل لتجنُّب الشرور والآثام، يقوم الإمام بإبراز الطريقة التي تتجذّر فيها اللاأخلاقية في الجهل وإظهارها بوضوح. وهكذا، يبلغ اقتلاع هذا الجهل، بالنسبة إلى العاقل، مبلغ إذابة جوهر هذه الآثام بحدّ ذاته. ويتطلّب هذا الاقتلاع جهداً عظيماً، ومعركة داخلية لا هوادة فيها؛ فهي من أكثر المعارك شدّة، حيث وصفها النبيّ بأنها «الجهاد الأكبر».[٩٣]

على المرء أن ينظر بعناية هنا في الأقوال التالية للإمام عليّ حول أهمية هذا الجهاد الداخلي:

«جهادُ النفسِ بالعلم عنوانُ العقل».

«أقوى الناس مَن قوِيَ على نفسه».

«مَن جاهد نفسَه في طاعة الله ولم يأتِ إثماً، نالَ منزلةَ الشهيد في عينَي الله».

«الجهادُ الأكبر جهادُ الإنسان لنفسه»

«من عرف نفسه جاهدَها.»

«جهادُ النفس أفضلُ جهاد».[٩٤]

ويوضح الإمام في حديث آخر ما كان النبي يعنيه بتعريف الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. فليست المسألة مسألة صراع بهذا القدر ضد النفس، ولكنْ صراع من أجل النفس ذاتها. ويظهر ذلك من التشبيه الذي يقدّمه الإمام لتحديد الصراع وتعريفه: فالعقل هو الذي يقود قوى الرحمن، والهوى (أو الأوهام والشهوات

---

(٩٣) انظر مقالتنا:

"From the Spirituality of Jihad to the Ideology of Jihadism," in *Seasons Semiannual Journal of Zaytuna Institute*, vol. 2, n. 2 (2005) pp. 44- 68.

(٩٤) **غُرر الحكم**، م١، ص٢٠٨-٢١٢، حديث ٢٠، ١٧، ٨، ٢٣، ٢٦، ٢٨.

والرغبات) يتولى قيادة قوى الشيطان، والنفس تترجّح بينهما تتجاذبها هاتان القوّتان لتدخل في «مجال المنتصر من بينهما»[٩٥].

تُعزّز هذه الأقوال حقيقة أن النفس بكُليّتها يجب، بالنسبة إلى العاقل، أن تُقهر وتُركَن إلى جانب العقل. فالمسألة ليست مسألة تدمير للنفس الدنيا، وإنما إبعادها عن التأثير المدمّر لشهواتها وأهوائها الأنانية وذاتانيتها وفردانيتها - وكل هذه المفاهيم مُضَمُّنةٌ في كلمة «هوى». ويخبرنا القرآن أن النبي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (٥٣: ٣-٤). وما يجري هنا هو مقابلة بين الموضوعية الإلهية للوحي والهوى العاطفي الذاتي للإنسان. وفي سياق الجهاد من داخل يجري استحضار مشابهة تقاطبية إلى بؤرة الضوء عبر أقوال الإمام وأحاديثه. إن موضوعية العقل يجب أن تسود في مواجهة ذاتانية الفرد وميوله ورغباته الأنانية. فالعقل هو من يمثل (بمعنى يستحضر) القوى الإلهية للرحمن التي تصارع قوى الشيطان الممثلة بالهوى.

إلى ذلك، يستخدم القرآن كلمة «هوى» بمعنى الرغبات النابعة من «الأنا»، والتي بها تتحول «الأنا» إلى نوع من الإله الزائف: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (٢٥ : ٤٣) ونجدها متطابقة تقريباً في الآية (٤٥ : ٢٣). وهذا هو الشرك الخفيّ الذي يشير إليه النبي باعتباره أكثر تخفّياً من نملة سوداء تدبّ على حجر أسود في ليلة دهماء.[٩٦] ولإزالة شِرك الأنا هذا، لا بد من إشراك قوة ما أعلى من قوة الأنا، ما دام ضبط الأنا أو السيطرة عليه يستحيل عن طريق شيء يمتّ إلى الأنا

(٩٥) المصدر السابق، م٢، ص٩٥١، حديث ٩. «العقل والهوى متعارضان. العقل يتقوّى بالعلم، والهوى بالشهوة. والنفس بينهما يتجاذبانها، وأي منهما ينتصر تكون النفس إلى جانبه.» المصدر ذاته، حديث ١٠.

(٩٦) نجد هذا القول باختلافات طفيفة عند كل من ابن حنبل، **مسند**، تح. شاكر (القاهرة، ١٩٤٩)، م٤، ص٤٠٣؛ والنيسابوري، **المستدرك**، م١، ص١١٣؛ وفي تفسير الطبرسي للآية ٦ : ١٠٨. وقد وردت هذه المصادر عند محقق «المحيط»، م١، ص٢٨٤، حديث ٥٤.

نفسه بصِلة؛ وهذه القوة العلوية هي الحقيقة الإلهية التي يمكن الوصول إليها بواسطة قوة العقل ونعمة الإيمان. وقد عبّرت الآية القرآنية التالية بصورة جيدة عن هذه التكاملية بين الجهد المبذول للتغلب على أنانية الهوى وانسيال النعمة الإلهية: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (٧٩: ٤٠-٤١).

ليس الغرض هو تدمير الطاقة الأساسية للنفس، وإنما تحويلها وتوجيهها بعيداً عن الأغراض الموقتة للرغبة الفردانية، وعن انفعالات الشيطان، في اتجاه المصدر الواحد والصادق الذي تُعبّر عنه كلمة «الرحمن». ويشتمل «غزو» النفس هذا على أشياء تفوق مجرّد الوصول إلى بعض التصوّر العقلي. إذ ليس العقل وحده ولا الإرادة ولا الطبع، ولكن الترتيب الأساسي للنفس هو ما يجب توحيده في الحقيقة التي يفهمها العقل، إذا ما أراد المرء أن يكون قادراً على فهم تلك الحقيقة بكل أبعادها وتشعُّباتها في مختلف مستويات الوجود.

إنه لأمر هامّ التأكيد هنا على أن الحاجة إلى استمالة النفس بكلّيّتها تلزم طبيعياً، بالنسبة إلى الإمام، من فهمه للتوحيد، المبدأ الأكثر أهمية من مبادئ الإسلام. وإنه لأمر هامّ أيضاً ألاّ يزيغ البصر عن حقيقة أن التوحيد هو اسم فعل كثيراً ما يُترجم ببساطة على أنه oneness أو unity، ولو أنه يعني حرفياً «تأكيد الواحد» (أي الجزم والاعتقاد بوحدانية الله، وهذا هو المعنى الكلامي أو الظاهري)، أو «تحقيق الواحد» (أي إدراك أنه ليس هناك سوى حقيقة واحدة، وهذا هو المعنى الروحي أو الباطني). وهكذا، فإن الحق (Real) بالمطلق يجري فهمه، في منظور الإمام، ليس من جهة كونه واحداً، وإنما على أنه صانع للواحد، أو متوحّد؛[٩٧] فالحقّ ليس فريداً فقط، بل مُوحّدٌ أيضاً. ويصبح معنى

---

(٩٧) تكامل أو توحّد مشتقة من الفعل "integer" تام أو صحيح - وهي كلمة كاملة والأصل اللاتيني لهذه الكلمة يحمل معنى «الكليّة» أو الصحة والسلامة، أي لم يُلمس؛ والكل هنا =

التوحيد، إذن، ليس مجرّد تأكيد وحدانية الله فحسب، بل كون المرء واحداً من أجل أن يعكس الواحد [أي الله] بصورة كاملة - فمعرفة الله تعني «التوحيد». يلاحظ المرء هنا وجود صِلة بالاشتقاق اللغوي لكلمة «عقل»، التي تعني «يربط» بصورة أساسية. لكن، بينما يجري التأكيد على الجانب المُقيَّد للكلمة بالنسبة إلى التقليد الصوفي الأخير - أي في كون العقل هو الذي يحدّد المعنى ويحيط به، بالمعارضة مع القلب الذي يعرف بالوجدان ويكشف الحقيقة الروحية - يرى المرء هنا أن العقل هو ذلك الذي «يربط معاً» العناصر المتباينة للنفس في وحدة عضوية. وجرى التعبير عن هذا المبدأ في أول قول من سلسلة الأقوال التالية للإمام، التي يستحقّ كلّ واحد منها التأمّل بعمق:

- من عرف الله توحّد.
- من عرف نفسه تجرّد.(٩٨)
- من عرف الناس تفرّد.
- من عرف الدنيا تزهّد.(٩٩)

وفي مكان آخر، يشير الإمام إلى هذا الانتماء الكلّي إلى الحق بمصطلح «الصدق» أو «الإخلاص» وهما مصطلحان يفيدان أكثر بكثير مما تعنيه كلمة (truthfulness)، كما سبق أن اتضح من جذر كلمة «إخلاص». فالفعل «خَلُصَ» يعني أن تكون نقياً من جميع الوجوه، وصادقاً مع جوهرك، وخالياً من الغشّ

= مكوّن من أجزاء تُشكل وحدة؛ ومنها "integrity" أيضاً بمعنى النفس أو الطبع الموجود هناك «بكامله».

(٩٨) يذكّرنا ذلك بحديث شهير للإمام عليّ منسوب إلى النبي أيضاً: «من عرف نفسه عرف ربّه.» انظر تفسير هذا القول لرجب بورسي، أحد أكثر مفسّري «العرفان» أهمية بالنسبة إلى التقليد الروحاني للشيعية في رسالته «مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين» كما أوردها Todd Lawson في مقالته بذات العنوان. انظر: L. Lewisohn, ed. The Heritage of Persian Sufism (Oxford, 1999), vol. 2, pp. 271-73.

(٩٩) **غرر الحكم** (أنصاري)، ص٦٨٩، حديث ٨٥٠٥-٨٥٠٨.

بأي جوهر خارجي. ويعبّر القول التالي للإمام بصورة جيدة عن هذا الجانب من المعنى: «أخلصْ للهِ عملَك وعِلمَك، وحبَّك وبغضَك، وأخذَك وتركك، وكلامَك وصمتَك.»(١٠٠)

فالإخلاص الكامل يعني، إذن، أن يجعل المرء نفسه لله بصورة نقية، فلا «يلوّث» هذا الصفاء بأي شيء مُكَدّر - وهو مفهوم هنا على أنه أي شيء غير الله - يكون موجوداً في عبادة المرء وعمله ونيّته، بل حتى في مشاعره. إن عليه أن يُحب ويكره بما تتطلّبه علاقته بالله. ومن بين كل الميول التي تدسُّ نفسها في دوافع المرء ونيّاته نجد أن الأنانية هي أكثرها إفساداً. فالإخلاص يشتمل على الجهد الفعّال لأن نكون، ونفكر ونعمل لله بصورة بحتة، أي بتعفّف، ومن هنا جاء التأكيد الذي وضعه الإمام على الجهاد داخل النفس باعتباره «الجهاد الأكبر». ومن يَفُز في هذه المعركة يحصل على منزلة «الشهيد التقيّ». والمنتصر هنا هو الشهيد لأنه ضحّى بحياته الدنيا في سبيل الله، الذي معه تتحقق الحياة الحقة، أي تلك التي يشهدها العقل، العنصر الوحيد داخل الشعور الإنساني القادر على النظر إلى النفس بموضوعية باعتبارها «الآخر».

ومن قبيل التكرار نقول: «جهاد النفس بالعلم، هو ما يميّز العقل». والمفكِّر في هذه المعركة أيضاً هو ذلك «الشهيد» (الكلمة تعني الشهيد والشاهد معاً، كما في المعنى اليوناني الأصلي لكلمة martyr). إنه الشهيد لله من خلال تضحية العقل بذلك الذي يعارض حقيقة الله، والمناوئ الأساس في هذا الموضوع هو أنانيته، أو «حياته الزائفة». لذلك، من أجل الوصول إلى إخلاص كامل، لا بد من التخلّص من أشكال الانشغال الذاتي النفاقي كافة وإحلال تركيز لاهوتي مخلص محلّها، وهذا هو شكل من الكينونة «المتمركزة» على الله، وليس على الذات الفردية. فالإخلاص إذن هو أن تكون لله، أو تنتمي إلى الله بالمعنى الذي

---

(١٠٠) **غُرر الحكم**، م١، ص٤٠٤، حديث ٣.

تشير إليه الآية القرآنية، ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦: ١٦٢).

وحقيقة أن الصلاة هي أول شيء ورد ذكره في هذه الآية لها أهمية خاصة عند من يرغب في تقدير طبيعة الطبائع الروحانية للإمام عليّ. وما يجب التأكيد عليه عند تقديم هذه الطبائع هو الدور الضروري جداً الذي تمارسه الصلاة والعبادة. وسيتضح هذا الدور في الفصل الثاني في سياق المسعى نحو فضيلة العدل الأساسية. والثمار النهائية للصلاة والعبادة، التي يتلخّص جوهرها في ذكر الله، ستكون موضوع الفصل الثالث. وتتمثل إحدى الخصائص الأساسية المميّزة لطبائع الإمام الروحانية بالتأكيد الذي يضعه فعلاً على الصلاة - إذا ما أخذنا هذا المصطلح بأوسع معانيه - ليشمل كل تلك الأشكال التي يتوجّه الفرد من خلالها إلى الحق ويتألّف معه - من الصلاة العملية والدعاء إلى التفكّر والتأمّل والذكر والاستغراق الباطني.

ولذلك، تشكل الصلاة جانباً أساسياً من جوانب الإخلاص، بالمقياس نفسه الذي تتصل به الصلاة بُبعد أساسي من أبعاد النفس الإنسانية وتحافظ على ديمومته. وذاك الذي هو داخل النفس ويحنُّ إلى الصلاة، ولا يكتفي إلا بالقوت الذي تمنحه الصلاة، يجب منحه ما يستحقه. فإذا ما تمّ، في سياق روحاني، تهميش الصلاة، فإن إخلاص المرء يصبح موضع مساومة، لأنه سيكون غير مخلص لله، وغير «عادل» مع الله - أي لا يوفي الله حقه. ويُملي المنطق الروحاني للإمام أنه إذا لم يكن المرء عادلاً مع الله فلن يكون عادلاً مع خَلقه. يقول الإمام: «من أحسن في ما بينه وبين الله، كفاه الله ما بينه وبين الناس».[١٠٢]

وقد يجوز لنا هنا اقتباس الآية القرآنية، ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾

---

(١٠٢) **نهج البلاغة**، ص ٤٢٠، الحديث ٨٦؛ Peak، ص ٥٨٩، الحديث ٨٩.

(١٥ : ٩٩)[١٠٣]. فالسعي في اتجاه العلم يتطلّب، إذن، تكريساً كاملاً إذا ما أُريد له أن يُظهر ثرواته الكامنة، ويتضمّن هذا التكريس ذلك التحوّل شبه الكيميائي للوعي الناجم عن التركيز الكلّي على الحقيقة الإلهية - أي الصلاة في أحد أعمق أشكالها. إن شدّة «التكريس» في مثل هذا الشكل من أشكال الصلاة هي من الحجم بحيث لا تترك أي مكان في وعي المرء لأي شيء آخر سوى الغرض الذي من أجله يكرّس المرء نفسه- أي أنّ «ذكر» الله يتضمّن تحديداً نسيانَ كل شيء سواه بما في ذلك، أولاً وقبل كل شيء، نفس المرء دون غيرها. وكما ورد أعلاه، لا تستطيع الحصول على حقيقة الذكر الروحية إلا عندما «تنسى نفسك في ذكرك». وهكذا، فإن التركيز على الحقيقة الإلهية باعتبارها الغرض الأعلى للعلم - والتي تُستحضر عبر اسم أو أسماء الله - هو شكل من أشكال الصلاة يتطلّب، إذا ما أُريد له أن يكون فعّالاً، حضوراً ذهنياً وانغماساً جدّياً مع الإرادة؛ إذ لا يكفي أن تصلّي بصورة آليّة وأنت شارد الذهن. يقول الإمام بهذا الخصوص: «الداعي بلا عمل كالرامي بلا وتر».[١٠٤] وبالمثل، ليس ثمّة من شيء سلبي أو سهل بكل تأكيد بشأن عملية تحصيل العلم: «العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل».[١٠٥]

كما عبّر الإمام عن الفكرة نفسها بقوة أكبر في قوله: «تعلّق بالعلم عند سماعه، ولا تخلطه بالهزل لئلاّ تمجُّه القلوب».[١٠٦] فالعلم الذي لا يؤخذ بجديّة سيكون بلا طائل؛ إنه سيبقى «غير مهضوم» ويرفض أن يتمثّله «القلب»؛

---

(١٠٣) يمكن تفسير هذه الآية أيضاً بمعنى «اعبد ربَّك حتى يأتيك اليقين [أي الموت].»

(١٠٤) **نهج البلاغة**، ص٤٧٥، الحديث ٣٣٠، Peak، ص٦٥١، حديث ٣٤٧.

(١٠٥) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٩٣، حديث ٢١. العمل موضوع النقاش هو «بالأطراف» أي فعل ظاهري، وبالذهن والنفس أي باطني أو تأملي وتفكّري.

(١٠٦) **غُرر الحكم**، م٢، ص١٠٠١، حديث ٩٠.

الوظيفة التي لها وصول إلى «البصيرة» القادرة بهذا الشكل على «رؤية» الله. وليس الفرد في الحقيقة هو من يتمثّل العلم لنفسه، ولكن العلم - أو حقيقة الوجود المُعبّر عنها بالعلم الصادق - هو من يتمثل الفرد نفسه: «حصّل العلم، والحياة سوف تحصّلك.»[١٠٧] ويؤكد هذا المثل مرة أخرى العلاقة بين الحياة والشعور، التي هي علاقة مركزية جداً بالنسبة إلى وظيفة الروح الطبيعية كما تم بحثها في مكان سابق. في البداية يسعى الفرد باتجاه العلم ثم يجري استثمار الشعور وتنميته؛ بعدها تسعى الحياة باتجاه الفرد باعتبارها كينونة تجعل من نفسها «حقيقة» واقعة أو تحقق نفسها بشمولية أكبر داخل الفرد. بكلمات أخرى، يبذل الفرد أولاً جهداً فعالاً «لتوحيد» العلم داخل كينونته؛ لكن هذا النشاط يتحول عند نقطة ما إلى عملية تَلَقُّن سلبية- حيث الكينونة، أو «الحياة الصادقة»، توحد الفرد داخل ذاتها. ونعود إلى إرشاد الإمام لكميل: «هجَمَ بهم العلم على حقيقة البصيرة.» ليس العلماء هم من يهجمون؛ وإنما العلم هو من يهجم على حقيقة البصيرة، ويفعل ذلك من خلالهم، وهذا تنحٍّ أو اعتزال يشكل، بالمقياس نفسه لاعتزالهم داخل العلم، ظلاً يلقي به توحّدهم الفعال داخل الحياة التي «تحصّلهم».

«وباشَروا روحَ اليقين»

الجملة التالية الواردة في الحديث إلى كُمَيل هي ذات أهمية خاصّة في مساعدتنا على تقدير السعادة المطلقة التي تتدفق من «حياة الروح». في التعبير العربي، «وباشَروا روحَ اليقين»، نجد أن المعنى الأساسي لكلمة «باشر» يفيد عن وجود خبرة حميمة بالشيء وحصول اتصال مادّي مباشر به. وكذلك، لصيغة الفعل هذه صِلة بالغبطة والفرح؛ لذلك، جاء التعبير "rejoice in intimate

(١٠٧) المصدر السابق، م٢، ٢٩٩٤، حديث ٢٩.

"contact" [بالإنكليزية] ليوصل شيئاً من معنى هذه الكلمة المفردة.[١٠٨] وأن تمسّ «روح اليقين» يعني أن تكون في اتصال ليس مع حقيقة ما منطقية باردة، والتي هي حصيلة عملية عقلية بحتة؛ بل إن الاتصال بروح اليقين يعني بالأحرى الانخراط عميقاً في غرض اليقين، أي في ذلك الذي نكون على يقين منه - ولن يكون ذلك في النهاية شيئاً أقلّ من الإله نفسه.

وبما أن هذه الحقيقة مباركة بلا حدود أكثر من أي بركة فردوسية يمكن تصوّرها - فالرضوان الإلهي، طبقاً للقرآن، «أعظم» من الفردوس (٩: ٧٢) - فإنها لن تقوم إلا بالإنعام بالغبطة على النفس التي تفتح نفسها بفعالية لاستقبال تلك الحقيقة. وبكلمات الإمام علي: «التعلُّم والتفكُّر في العلمِ مسرَّةُ العُلماء.»[١٠٩]

وهذا ما يمكن للمرء تسميته بـ«علم معرفة الغبطة»، لأن «أكثر الناس غبطة هو الإنسان العاقل.»[١١٠] إن علم المعرفة الغبطوية هذا- وهو الذي يطرح نفسه في وجه المفاهيم العلمية الحديثة للعلم باعتبارها جافّة وباردة ومجرّدة - يجب أن يكون موضع نظرٍ مدقّق، باعتباره يكشف بُعداً هامّاً جدّاً للعلم الروحي المناسب لمنظور الإمام، ولكل التقاليد الروحانية الجديرة بهذا الاسم. والوصول إلى اتصال بالحقائق يجب أن يضفي السعادة، وهذا الأمر هو كذلك بمعايير أن الحقائق المذكورة هي أساسية بالنسبة إلى وجود المرء أو إلى الكينونة من حيث هي هي.[١١١] إن أسلوبيَ الكينونة هما متطابقان في نهاية الأمر، إذا ما سلّمنا

(١٠٨) انظر: Lane, *Lexicon*, vol. 1, p. 207، حيث يورد ذكر «تاج العروس»، وهنا يدخل هذا القول للإمام في التعريف المعجمي الكلاسيكي لأحد جوانب معنى كلمة «باشر».

(١٠٩) **غُرر الحكم**، م٢، ص ١٠١٢، حديث ١٧٥.

(١١٠) المصدر السابق، م٢، ص ٩٧٥، حديث ٢٩.

(١١١) في تحليلنا المقارن للتحقق الروحاني في شانكارا وابن عربي ومايستر إيكهارت في Paths to Transcendence، كانت إحدى المشابهات المميّزة هي فهمهم للغبطة أو التفهّم =

بفردانية، أو وحدانية الكينونة «الواحدة والوحيدة». فمن لا ثانيَ له، أو آخر، لا يمكن أن يدخل تحت صنف العدد؛ إنه غير قابل للقسمة. من هنا، فإن كينونة الفرد لا يمكن أن تكون مختلفة، في نهاية الأمر، عن الكينونة من حيث هي هي، مهما بلغت ضخامة نسبة التفاوت الوجودي- أو بالأحرى، عدم إمكانية القياس - بين الفرد والله. فالعِلم الحقُّ هو عِلم الكينونة، وهو بهذا الشكل يستلزم نوعاً من الاكتشاف الذاتي حتى ولو أن معرفة المطلق تُعتبر مستحيلة من دون هِجران ذاتي مطلق. وأعلى درجات الاكتشاف تستوجب أعمق أشكال الاعتزال أو التنحّي.

غير أنّ العلم الصادق المتحصّل لدى العاقل هو، في المراحل الأولى من هذه العملية، نوع من اكتشاف الذات المؤدّي إلى سعادة العودة إلى البيت، أي العودة من شتات الجهل. وهذا الاستتباع مردّه إلى أنّ «أعقل الناس هو أقربهم من الله،»[١١٢] و«أكثرهم حيوية.»[١١٣] فالقرب من الله يستوجب وجوداً حيّاً بالكامل، وأن هذه الحياة الصادقة توفّر غبطة عميقة، غبطة الحياة أو الحياة المحضة. هذه هي الغبطة الملائمة للوجود من حيث هو هو، وهي مستقلة، كما سنرى في ما بعد، وذات خبرات خاصة يمكن أن تكون مفرحة وقد لا تكون كذلك.

مرّة أخرى، نرى هنا العلاقة الهامّة جداً بين الحياة والشعور: ثمار «إدخال نَفَس» روح الله من جهة، وبين حياة الشعور الروحاني هذه والغبطة من جهة

= باعتبارها غير مستقلة عن وعي الوجود. وقد وجدت معالجة شانكارا لصيغة سات- شيت- أناندا صدىً لها في عبارة ابن عربي، وجود وجدان الحق في الوجد، وكذلك في وصف إيكهارت لمحتوى «ولادة الكلمة في النفس» باعتبارها قوة لا تقاس، وحكمة لا متناهية، وحلاوة مطلقة.

(١١٢) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٧٦، حديث ٣٥.

(١١٣) المصدر السابق، م٢، ص٩٧٥، حديث ٣٠.

أخرى: وأولئك الذين يصدقون مع روح الله الموجودة داخلهم يحصلون حقاً على الغبطة. وبسبب هذا اليقين الحميم والثابت بالخير والعطف الإلهيّين عَرَّف الإمامُ الفقيهَ الصادقَ - وليس «عالم الشرع» إلى هذا الحدّ، باعتباره واحداً «يفهم بشكل صحيح» - على أنه «من لا يجعل الناس يقنطون من رحمة الله، ولا يجعلهم يفقدون الأمل بلطف روح الله.»[114] هذه هي حالة انغماس الحكيم في اليقين المفرح برحمة الله التي لا تفسح في المجال لأي يأس أو قنوط. فاليأس من هذه الرحمة هو من علامات الكفر، ﴿ ... وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ (١٥ : ٥٦). لقد جاءت التأكيدات الإلهية على الرحمة في القرآن، كقوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٧: ١٥٦) و ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (٦ : ٥٤)، واستُحضرت إلى الحياة بصورة كاملة في النفوس التي امتلكت علماً عميقاً، وليس مجرد علم مفهومي، بالطبيعة المُفرحة جداً للحقيقة الإلهية؛ وهؤلاء هم الذين «يفهمون» بصدق، أي الفقهاء الصادقون.

لا ينفصل هذا الانفتاح على الغبطة عبر العلم الوثيق برحمة الله عن الحُسن أو الجمال، والذي يشكّل إدراكه مصاحباً آخر غير متوقّع للعقل في منظور الإمام. إن تقدير الحُسن ليس مجرّد مسألة جمالية ذاتانية؛ إنها جانب موضوعي من وظيفة العقل. وكذلك فإن الحُسن يأخذ بيد المرء إلى قلب الأخلاق. غالباً ما تجري ترجمة كلمة «إحسان» العربية ببساطة، بكلمة "virtue" أو "excellence"، لكنّ أحد معانيها الحرفية هو "making beautiful" - فالحُسن يعني "beauty". وهكذا، يمكن فهم "virtue" (الإحسان) على أنه ذلك الذي «يجعل النفس جميلة». في ضوء ذلك، تصبح العلاقة بين العقل والأخلاق وعلم الجمال قابلة للتمييز بصورة واضحة: يقول الإمام عليّ: «إحسان العقل في جمال

(١١٤) المصدر السابق، م٢، ص١١٥٦، حديث ١. من هذا القول القصير، يستطيع المرء قياس مدى قصور العديد من فقهاء اليوم عن وضعية الفقهاء الرحيمة في معاني قول الإمام.

الظواهر والبواطن.»(١١٥) وجمال الأفعال والأشكال الظاهرة يجب أن يُستكمل بالجمال الباطني، أي جمال النفس أو الإحسان في المعنى المتكامل والمتغلغل للكلمة. إن ذلك كلّه يجري بصورة طبيعية من قولين منسوبين إلى النبيّ: «الله جميل ويحبّ الجمال»،(١١٦) و«تخلّقوا بخِصال الله».(١١٧)

إنّ تنمية «الخِصال الجميلة» داخل نفس المرء تجعل المرء محبوباً لله لأنه تعالى «يحبّ الجمال». ولا تنفصل عملية جعل نفس المرء محبوبة لله عن مضاهاة الفضائل الواصلة إلى حد الكمال في نفس النبي. ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ (٣: ٣١) وثمّة قول آخر للإمام يشير إلى جذب حبّ الله عبر جعل نفس المرء جميلة بالمعنى الأشمل للكلمة: «أوّلُ العقل التودُّد».(١١٨) فبدلاً من مجرّد الإشارة إلى الحبّ بهذه الصورة باستخدام كلمة (ودّ أو مودّة) ببساطة، يلفت الإمام الانتباه إلى الحاجة إلى جعل نفس المرء محبوبة لله باستخدام صيغة (تودُّد)، حيث الإشارة هنا إلى عملية التوحيد أو التحقق لمبدأ

---

(١١٥) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٦٠، حديث ٨٠.

(١١٦) انظر: A. J. Wensinck et al., *Cancordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1936-1969), vol. 1, p. 373، بخصوص إشارات إلى مجموعات كتب الأحاديث السنّية الأساسية والتي تذكر هذه الحديث المنسوب إلى عليّ بن أبي طالب. وهذه الكتب هي لابن حنبل، ومُسلم، وابن ماجه؛ وانظر كتاب العلاّمة مطهّري المنشور على الإنترنت بعنوان "The Islamic Modest Dress" (ثوب التواضع الإسلامي) http://al-islam.org/modestdress/titlie.htm حيث نجد إشارات إلى هذا الحديث في مصنّف الأحاديث الضخم بعنوان «وسائل الشيعة». كما نجد الحديث التالي للإمام جعفر الصادق عند مطهّري أيضاً: «الله جميل ويحبّ من مخلوقاته من يزيّنون أنفسهم ويظهرون زينتهم.»

(١١٧) بخصوص مناقشة لهذا الحديث، انظر الغزالي، المقاصد الأسنا، تر. R. J. McCarthy in: Freedom and Fulfillment: an Annotated Translation of al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali (Boston, 1980), pp. 340-343.

(١١٨) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٥٣، حديث ٢٠.

الحبّ داخل نفس المرء إضافة إلى التعبير ظاهرياً عن الحب الذي يتمّ اختباره باطنياً. وهكذا يجري تقدير الحبّ باعتباره إشعاعاً ظاهرياً وجذباً باطنياً في آن.[١١٩]

إنّ «اتّباع» النبي وجعل نفس المرء بالتالي متلقّية لدفق الحبّ الإلهي يعني، من بين أشياء أخرى، تنمية الفضائل «النبوية». وهذه الفضائل هي نبوية ليس بمعنى أنها تنتمي إلى النبي حصرياً، ولكن لأنه من المفترض أنّ النبيّ قد حقّق الفضيلة بكل أشكالها وتنوّعها، وبالتالي هو المثال المطلق لهذه الفضائل. فليس من المدهش إذن أن نجد أن بيان استعداد العقل لتقبُّل الحقيقة الإلهية لا يقتصر على صفتي الجمال والحبّ فقط، ولكن ثمّة صفات أخرى كاللطف والرضى[١٢٠] واللباقة[١٢١] والكرم والتواضع[١٢٢] والحلم[١٢٣]. إنّ أيّاً من هذه الصفات الأخلاقية لا تغيب عن نفس العاقل الحق. فلا يمكن أن تكون هناك حكمة أو عقل بالمعنى الأكمل للكلمة إذا ما افتقرت النفس إلى هذه الصفات الأساسية.[١٢٤] ويعود الفضل في وجود هذه الفضائل إلى إتاحة الفرصة للعقل كي يطوّر تلك الأبعاد الخاصة بالعمق والاتساع من دون البقاء محدّداً بالمستوى السطحي والأفقي لعملياته الخاصة. وعندما نقول مُحدّداً، فإن التحديد يتعلّق بنشاطات النظر (reason) وحده، وهو الذي يبقى، ما لم يمسَّه الإيمان وتُعمّقه

---

(١١٩) يمكن لكلمة توحّد أن تعني أيضاً «مظهر الحبّ» حيث يصبح المعنى في هذه الحالة أن العقل لا يستطيع أن يعمل بصورة صحيحة من دون أن يُثار بنعمة مرهفة تشعّ من تجربة الحب لشخص نعرفه. ويعقب ذلك تعميق متبادل، إذ عندما يحب المرء من يعرف، فإنه يستطيع معرفته بصورة أفضل، أو بشمولية أوضح.

(١٢٠) **غرر الحكم**، م٢، ص٩٦٩، حديث ١٥٠.

(١٢١) المصدر السابق، م٢، ص٩٦١، حديث ٨٩.

(١٢٢) المصدر السابق، م٢، ص٩٥٦، حديث ٥١.

(١٢٣) المصدر السابق، م٢، ص٩٦٩، حديث ١٥٨.

(١٢٤) **كتاب الحكمة**: «فالحكمة لن تدخل نفساً خبيثة ولا تستوطن جسماً يرتكب الإثم.» (١ : ٤١).

الرحمة، غيرَ واعٍ بما ينتظره تحت سطح حقله الخاص من النشاط، وغافلاً عن «دفائن» العقل، لا يبصر الحاجة إلى «توحيد» كامل النفس داخل قالب تلك الفضيلة «الموحِّدة» أو المُكَمِّلة التي تتفضَّلُ بالوحدة على الفطنة. إن مثل هذا التكامل، أو«صنع الواحد»، هو شيء أساسي بصورة مطلقة للتوحيد الذي يجري استيعابه الآن كعملية مرِنة للتوحيد الروحاني تتطلّبها فكرة وحدانية الله. واضح إذن أنه من الضرورة بمكان قيام الحقيقة بإلهام النفس، لكن من الضروري، وبشكل مساوٍ أيضاً، قيام الفضيلة، بصورة عكسية، بـ«تهوية» الفطنة وخلخلتها وتزويدها بـ«الخميرة» التي تسمح لها بالاتساع إلى أقصى أبعادها.

أمّا الصفات اللاأخلاقية الخاطئة فيجري استيعابها في هذا المنظور ليس كرذائل فحسب، بل أيضاً كبقع سوداء أو اختلال في الوظائف الفكرية. فالقلب «يعتلُّ» بالرذيلة وتعمى «عينه» بها فيعجز، بالتالي، عن «رؤية» الحق. وكما جاء في القرآن، ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ (٢: ١٠)، و﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (٢٢: ٤٦).

وكما سلفت الإشارة، فإنّ الرذائل كلّها مُحتواة ضمن الأنانية، وهذه غالباً ما توصف، هي أيضاً، على أنها ببساطة «هوى». ويشير الإمام في أحد الأقوال إلى التغلّب على الهوى على أنه يبلغ مبلغ الخلاص أو النجاة: «مَنْ غلَب عقلُه هوَاه أفلح».[١٢٥] فالفلاح الذي يتضمّن معنى كل من النجاة والسعادة العظمى أو الرضوان - هو قابل بدرجة ما للتحصيل الآن وهنا؛ وهو ليس مجرّد إنعام يُمنح بعد الموت. ويتضمن هذا الفلاح تذوُّقاً للغبطة التي تفيض من اليقين، من الاتصال الوثيق بروح هذا اليقين. أما بالنسبة إلى تنمية سرعة التأثّر بروح اليقين هذه، فإنّ المطلوب هو - علاوة على طاعة أحكام الشريعة المنزلة - الجمع بين صفاء النية وأمانة العبادة المُعَبَّرِ عنها بكلمة إخلاص. من غير هذا الإخلاص أو

---

(١٢٥) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٦٨، حديث ١٤٤.

الصفاء المتوافق مع تلك الأحكام الرسمية ليس هناك من شيء سوى النفاق والرياء، الذي يعرّفه الإمام على أنه أعظم الذنوب جميعاً، أي إنه شِرْكٌ، وهو نسبة وجود «شركاء» لله: «واعلموا أنّ يسيرَ الرياءِ شِرْكٌ».[١٢٦] يمكن النظر إلى هذه الجملة على أنها تعليق على واحدة من أشدّ الإدانات للنفاق التي نجدها في القرآن. وتشير الآيات ذات الصِلة إلى أولئك الذين ينكرون جوهر الدين، حتى عندما يكونون في حالة توافق معه ظاهرياً:

﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ۝٣ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ (١٠٧ : ١-٧).

تُظهر هذه السورة القصيرة بوضوح أن «التديُّن» في أعمال العبادة الرسمية لا قيمة له بأي شكل كان ما لم يجرِ توحيد هذه الأفعال في حياة من الفضيلة، وما لم يمارس المرء العبادة بنيّة حسنة، أي بإخلاص. كما تساعدنا على تفهُّم سبب عدم الإشارة إلى طبائع الإمام على أنها ببساطة «دينية»، وإنما هي «روحانية» تتناول مُثُلَ الدين في أقصى تطبيقاتها العميقة. فالدين لا معنى له من غير بُعد العمق هذا. يقول الإمام: «لا دينَ لِمَنْ لا عَقْلَ له».[١٢٧] وبالمثل، فإنّ «العمل من غير علم خطيئة».[١٢٨] والنيّة التي تُحرِّض على العمل هي التي يُحسب حسابها لأن «العمل كلّه هباء إلا ما أُخلص فيه».[١٢٩] ويعكس هذا النأي عن العمل بحدّ ذاته، والتوجه بدلاً من ذلك في اتجاه حالة باطنة من الكينونة، يعكس حالةً لا تستطيع الأعمال الصالحة إلا أن تنبع منها، يعكس بوضوح ما نجده في القرآن: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ (٢٢ : ٣٧).

---

(١٢٦) **نهج البلاغة**، ص٨٣؛ Peak، ص٢١٦.
(١٢٧) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٧٠، وحديث ١٦٠.
(١٢٨) المصدر السابق، م٢، ص١٠٣٣، حديث ١.
(١٢٩) المصدر السابق، م٢، ص١٠٤٠، حديث ٥٢.

«لا دينَ لمن لا عقلَ له». قد يحتجّ أحدُهم بأنه ليس من مجموعة تلخّص المبدأ المعبَّر عنه في هذا القول أفضل من الخوارج. فقد وجِد بين هذه المجموعة التي ثارت ضدّ الإمام الكثيرُ من قُرّاء (مفردها قارئ) القرآن، هؤلاء الذين امتلكوا سُمعةً دينية هامّة على أساس من علمهم بالقرآن وصلواتهم المكثّفة. غير أن تقواهم كانت ظاهرة أكثر منها حقيقة؛ لقد كانت «حماسة المرارة» في الحقيقة أو صورة مشوّهة (كاريكتورية) للتقوى الصادقة.(١٣٠) وعندما ذكر مؤيّدوه ممارسةَ أفراد هذه المجموعة لتهجُّد الليل الطويل، ردَّ الإمام بصورة حاسمة: «النوم على يقين خيرٌ من الصلاة في شكّ.»(١٣١) فاليقين، كما رأينا، يُفضي إلى السلام والغبطة؛ أما النوم، فهو، بالنسبة إلى شخص منغمس في ما يسمّيه الإمام «روح اليقين»، راحةٌ جسمانية تُعمّق السعادة النابعة من ضمير مرتاح ويقين روحاني. ويُفهم الأخير على أنه نوع من «اليقظة» الدائمة، بمعنى البقاء يقظاً تجاه الحقائق العليا. من هنا، فإن النوم الجسماني لا يتناقض مع اليقظة الروحانية. وكما ورد في الحديث النبوي: «تنام عيناي، لكنّ قلبي لا ينام.»(١٣٢)

وفي ما يتعلق بالعبادة الشكلية، فإن العاقل الصادق هو مَن يطيع الأمر

(١٣٠) في أزمنتنا المضطربة من التطرّف الذي يأخذ لُبُس الدين، تأخذ مواجهة الإمام مع متطرّفي عصره، عسكرياً وروحياً، أهمية إضافية، لأنّ سلوكه تجاههم بقي ليّناً بصورة مدهشة حتى إذا ما لجأوا إلى السلاح، أجبروه على ذلك. لقد حافظ على دفع استحقاقاتهم من الخزينة العامة حتى عندما كانت معارضتهم له حادّة وواضحة، كما لم يمنعهم عن التنفيس عن معارضتهم ما بقي ذلك في حدود التعبير الشفوي. إن التزامه بـ«حرية التعبير» مُضمَّنٌ بصورة واضحة في المبدأ الأساسي الذي حدّد موقفه كحاكم تجاه الخوارج: فإذا ما اقتصرت معارضتهم على الكلام، فإن ردة فعل الإمام ستقتصر على الكلام أيضاً، وهو لم يلجأ إلى السلاح إلا عندما أُجبر على الدفاع عن النفس. انظر: حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، «إمام علي ومخالفان» (الإمام عليّ ومعارضوه)، في رشاد، مح.، دانشنامه، م٦، ص٢٣٨-٢٤٦ بشكل خاص.

(١٣١) **نهج البلاغة**، الحديث ٩٣؛ Peak، ص٥٩١، الحديث ٩٧.

(١٣٢) **صحيح البخاري** (مختصر) الرياض، ١٩٩٦)؛ كتاب التهجّد، الحديث ١١٥.

الإلهي بالصلاة؛ لكن بدلاً من الصلاة بصورة آلية والاعتقاد بأن العمل وحده يكفي، نجد أن العاقل يعلم أن مثل هذه الطاقة ضرورية إلا أنها لا تكفي كشرط للوصول إلى حالة قابلية تلقّي الرحمة. فالواجب أن يكون ثمّة شعور بما يفعله المرء، ولماذا يفعله، وأن هذا الوعي، هو والفضيلة، أو «الجمال الباطني»، هو الذي يجتذب القبولَ الإلهي. يقول الإمام: «أنفعُ العلمِ ما قَبِلَ اللهُ بهِ عملَكم»[(١٣٣)].

واستلانوا ما استَوْعره المترَفون، وأنِسوا بما استَوْحش منه الجاهلون .

تأخذنا هذه الجملة، من بين أشياء أخرى، إلى الأثر المطبوع على نفس الحكماء الصادقين من قِبل استذكار حتمية الموت في هذه الدنيا وضرورة التبرّؤ اللازمة داخله. إن ما نجد أنه «وعرٌ» في نظر المترَفين - النهِمين، بالأنماط الدنيوية - هو العناء الظاهري والمصاعب والحرمان. وهذه كلّها عبارة عن ظروف هي بنظر القرآن مِحن تصحب الحياة في هذه الدنيا بصورة لا مفرّ منها:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾ (٢: ١٥٥-١٥٧).

الحكماء والمهتدون يفهمون «البركات» التي تنهال على أولئك الصابرين في وجه المصائب، حيث يكون الصبر ملازماً لعلمهم بالحقيقة: ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ (١٠٣: ١-٣). أولئك هم المؤمنون الذين يصمدون في وجه المحن لأنهم متجذّرون بثبات في وعيهم لأصلهم ونهايتهم، وحقيقة «إنّا إليه راجعون». لهذا

---

(١٣٣) **غُرر الحكم**، م٢، ص٩٩٥، حديث ٣٩.

السبب، يستطيعون «استلانة» مِحن الحياة ومصاعبها، في حين لا يستطيع «المترَفون» سوى اختبارها في جانبها المرّ والوعر. أما «اليُسر» الذي هو من صفات المصاعب كلها فإنه مستور عن أعين الجاهل، لكنه واضح ومميّز عند الحكيم: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (٩٤: ٥-٦). بل إن الحكيم يذهب حتى أبعد من مُجرّد توقُّع «اليُسر» كثمرة لا بدّ منها للشدة أو العُسْر؛ فهو قد تذوَّق هذه الثمرة باعتبارها بذرة مخبّأة داخل العُسر نفسه، لأنهم «أنسوا بما استوحش منه الجاهلون».

نستطيع فهم مستوىً واحد من المعنى هنا بمساعدة القول التالي للإمام عليّ: «واللهِ لابنُ أبي طالب آنسُ بالموت من الطفل بثدي أمّه.»[١٣٤] إذ إنّ ذكر المِحن والمصاعب الوارد في الآية المذكورة أعلاه مسبوق بتذكير بأن أولئك الذين يُقتلون «في سبيل الله» ليسوا بأموات «وإنما أحياء ولكن لا تعقلون.» ليس لدينا هنا مجرّد تأكيد على الحياة الآخرة فحسب، ولكن إشارة إلى المعنى الباطني لـ«يُقتلون» في سبيل الله، أي الفناء في الله. ويمكن رؤية صِلة للأنسة بالموت التي يذكرها الإمام بهذا «الموت» الذي يكون بينما المرء لا يزال حياً، وهو ما يُلمّح إليه في قول آخر: «أنا موت الميت».[١٣٥] لأن الحياة في الدنيا

(١٣٤) **نهج البلاغة**، ص١٩؛ Peak، ص ١٢٠.

(١٣٥) ورد هذا الحديث الغامض عند رجب بورسي في رسالته، «مشارق أنوار اليقين»؛ انظر: Todd Lawson, "Dawning Places", in Lewisohn, ed., *Heritage of Persian Sufism,* م٢، ص٢٧٢. وتجدر الإشارة أيضاً إلى حديث منسوب إلى الإمام يقول: «الناسُ نِيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، وقد ورد عند الغزالي في كتابه: *The Remembrance of Death and the Afterlife*, tr. and ed., Tim Winter (Cambridge, 1989), p. 124؛ وإلى حديث منسوب إلى النبي ورد في مصنّفات الصوفية، «موتوا قبل أن تموتوا». وتذكّرنا هذه الأحاديث بالحكمة الأفلاطونية القائلة بأن الفلاسفة هم أولئك الذين يدرّبون على الموت (Phaedo, 67 cd.). وتجدر أخيراً الإشارة إلى كلمات عيسى المسيح: «من عمل على إنقاذ حياته فقدها، ومن فقد حياته لأجلي وجدها» (إنجيل متّى: ١٦: ٢٥). وانظر مناقشة هذه النقطة في الفصل الثالث.

نفسها نوع من الموت - أي محدّدة، ومن هنا كانت عَسِرة بالمقابلة مع فيض العوالم الإلهية اللامحدودة - بحيث أن ذلك الموت يبلغ بالنسبة إلى هذا الموت مبلغ الحياة الحقة. فالقرآن يقول: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ (٢٩: ٦٤).

غير أنه من المهم التأكيد على أن العالم المادّي بحدّ ذاته ليس هو ما يجب نفيه، وإنما دنيويته - أي ارتباطه الأناني بالدنيا - هي التي يجب قهرها. علينا هنا أن نطيل الكلام قليلاً حول واحد من المبادئ الأساسية لمنظور الإمام، مبدأ جرى تأكيده بشكل متكرر عبر نهج البلاغة بكامله؛ وهذا المبدأ هو مبدأ الزهد الذي لا نستطيع ترجمته إلى الإنكليزية بكلمة واحدة؛ فهو يتضمن عِدّة معانٍ مثل "asceticism" و"austerity" و"abstenation" و"detachment"، و"doning without" و"making little of".

يعبّر المقطع التالي من «النهج» بصورة جيدة عن موقف الزاهد من هذه الدنيا:

> «والدنيا دارٌ مُنِيَ لها الفناء، ولأهلها منها الجلاء، وهي حلوة خَضِرة، قد عُجِّلت للطالب، والتبست بقلب الناظر؛ فارتَحِلوا منها بأحسن ما بحضرتكم من الزاد، ولا تسألوا فيها فوق الكفاف، ولا تطلبوا منها أكثر من البلاغ.»[١٣٦]

ما هو «خير الزاد» هذا؟ يرد وصفه في عدّة أماكن من «النهج» على أنه «التقوى»، وهي كلمة أخرى تصعب ترجمتها، وتعني "being piety"، و"fear of god"، و"awe"، و"god- consciousness". يقول الإمام: «أوصيكم عبادَ الله بالتقوى، فإنّها الزاد.»[١٣٧] ولا نحصل على زاد الدار الآخرة هذا إلا بمقدار

(١٣٦) **نهج البلاغة**، ص٥١، Peak، ص١٧٩.
(١٣٧) المصدر السابق، ص١٣٢، Peak، ص٢٦١.

ما ننسلخ عن الجوانب الفانية من «حياة هذه الدنيا»، لأنّ ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ [أي الحياة الدنيا] عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا . . .﴾ (١٧ : ١٨).

لقد وصف الإمام الجانب المرذول لهذه الدنيا بعبارات بليغة واضحة: «واللهِ لَدُنياكُم هذه أَهَوْنُ في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم»،(١٣٨) و«مثلُ الدنيا كمثل الحيّة ليّنٌ مَسُّها، والسمُّ الناقِعُ في جوفها.»(١٣٩) و«دنياكم هذه أزهدُ عندي من عَفطةِ عَنْز.»(١٤٠) إنّ بهاء الله وجماله هو ما يجعل الدنيا غير ذات أهمية ومكروهة؛ وفي ضوء المطلق وحده تبدو مِتعُ الدنيا وإغراءاتها سريعة الزوال ووهمية: «عِظَمُ الخالق عندك يصغِّر المخلوقَ في عينيك.»(١٤١) وفي عرق مشابه، يشير الإمام إلى «أخ في الله»: «كان يُعظِّمُهُ في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه.»(١٤٢)

ذلك إذن، هو المعنى الحقيقي لـ«الزهد»، وفقاً للاستعمال القرآني لكلمة «زاهد». ففي سورة يوسف، نجد أن إخوة يوسف قد ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ﴾ (١٢ : ٢٠) عندما باعوه مقابل دراهم معدودة. وبالمثل، فإن الدنيا في منظور الإمام هي ذات ثمن بخس - إلاّ أنها ليست بلا قيمة مطلقاً، ولكن بالنسبة إلى الدار الآخرة، والخلود أو الأبدية، والحقيقة النهائية، فهي بلا أهمية. إنّ كل الأشياء المخلوقة تتحوّل إلى أشياء متناهية في الدقة وظلال سريعة الزوال محكومة بالهلاك: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (٢٨ : ٨٨). غير أن الدنيا ليست مجرّدة من أيّة قيمة؛ بل إنها ذات مغزى، ومغزاها يكمن فعلاً في كونها تدلّ تحديداً على ما لا تستطيع إلاّ أن تدلّ عليه: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ (١٧ : ٤٤). كلُّ شيء في الدنيا، وكلُّ المخلوقات الكائنة، تُقِرّ إذَنْ بالإبداع اللامحدود

(١٣٨) المصدر السابق، ص٤٤٩، الحديث ٢٢٨؛ Peak، ص٦١٨، الحديث ٢٣٧.
(١٣٩) المصدر السابق، ص٤٢٧، الحديث ١١٥؛ Peak، ص٥٩٤، الحديث ١١٩.
(١٤٠) المصدر السابق، ص١٦، Peak، ص١٠٦.
(١٤١) المصدر السابق، ص٤٢٩، الحديث١٢٤؛ Peak، ص٥٩٧، الحديث ١٢٩.
(١٤٢) المصدر السابق، ص٤٦٦، الحديث ٢٨١؛ Peak، ص٦٤٠، الحديث ٢٩٩.

للخالق؛ ولمساعدتنا على تخيّل كُنْهِ هذا التسبيح العالمي يخبرنا القرآن: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥۗ﴾ (٢٤: ٤١).

ليس من قبيل التناقض بالنسبة إلى الإمام، إذن، أن يحتقر الدنيا، ومع ذلك يصبح عاطفياً في وصفه لجمال الطبيعة العذراء، بما في ذلك وصفه لتلك الأعجوبة الرائعة، الطاووس.[١٤٣] ويرد ذلك في خُطبة تضمّنت وصفاً للطيور عموماً، ذكر فيها النمل والأفاعي والفِيَلة أيضاً. وجدير بالذكر أن تلك الخطبة قد اختُتمت بوصف مثير للفردوس أو الجنّة، يعارض بصورة المقابلة عجائب هذه الدنيا بمسرّات الدار الآخرة؛ حيث تتضاءل أهمية جميع الظواهر الأرضية، في ضوء هذه المقابلة، إلى لا شيء. إذ ما إن يجري توجيه «عين القلب» باتجاه الجنّة حتى تعزف «نفسك عن بدائع ما أُخرج إلى الدنيا من شهواتها ولذّاتها،وزخارف مناظرها.»[١٤٤]

قد يبدو من قبيل التناقض استحضار مثل تلك الصفات المتعارضة ظاهرياً كالغبطة في اليقين، التي تمّت مناقشتها أعلاه، و«تأنيس» المشقّة وجمعها معاً. لكنّ الأخيرة هي في الواقع ثمرة للأولى. إن الصعاب كلّها دون استثناء قابلة لأن يجري تحمّلها بفضل الموارد الروحية التي يوفّرها الإيمان الممزوج بالاستيعاب الفكري، أو بالأحرى، بمقياس أن الدين يجري استيعابه فكرياً فيصبح، بهذا الشكل، معرفة تشتمل على يقين هو من العمق والكمال بحيث حتى «لو تمّ رفع الغطاء» لما زاد شيئاً، وفقاً للقول الشهير الوارد ذكره سابقاً. غير أن الإمام يلفت الانتباه إلى ما يجب أن يتضمّنه هذا الاعتقاد البسيط في ظاهره عندما يكون «مخلصاً» أو «نقياً»: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة ممتحناً إخلاصها، معتقداً مُصاصها.»[١٤٥]

---

(١٤٣) المصدر السابق، ص١٩٤-١٩٦؛ Peak، ص٣٣٤-٣٣٥.

(١٤٤) المصدر السابق، ص١٩٦؛ Peak، ص٣٣٥.

(١٤٥) المصدر السابق، ص ١٣؛ Peak، ص١٠٣.

تشير كلمة «مُصاص» إلى أفضل خيار وأنقى جزء من أي جوهر، ذلك الذي يكوّن مادّته أو أساسه. ويعني جذر كلمة «مَصّ» (to suck)، حيث الفكرة هنا هي أن السائل أو العصير لأي جوهر أو ثمرة يتضمّن أساس هذه المادة، أي ذلك الذي يُمتصُّ منها. وفي السياق الحالي، فإن الإمام يشدّد على الجوهر الروحاني للشهادة، بالمعارضة مع التأكيد الشفوي المجرّد أو الفهم العقلاني للكلمات. وهذا يعني أنه يشدّد على ارتباطٍ يشعر به قلبياً بما تشهد به تلك الشهادة؛ حيث تُعَرِّفُ الكلماتُ الشهادةَ بأنها صدًى للحقيقة التي تحملها. يجب عدم الخلط بين تلك الكلمات وتلك الحقيقة نفسها. فيتابع الإمام قوله: «نتمسّك بها أبداً ما أبقانا، وندّخرها لأهاويل ما يلقانا، فإنها عزيمة الإيمان، فاتحة الإحسان، ومَرْضاة الرحمن، ومَدْحَرة الشيطان.»[١٤٦]

بالعودة إلى «الأُنس» أو «الأُلفة» التي بها يستوحش الجاهلون، يمكن لنا القول إن ذلك لا يتضمّن مِحن الحياة فحسب، وهي التي تشكّل مصدر قوة للحكماء ونفور للجاهلين، بل حتمية الموت أيضاً. إن ذلك يعني، بالنسبة إلى الحكماء، التحرُّرَ، والملاقاةَ مع الله، ومع الأبدية الميمونة - وبكلمات أخرى، إنها نموذج من التوحيد الذي تتمتع فيه النفس بدرجات أعظم أبداً من التوحيد ضمن مبادئ أكثر علوّاً وسموّاً. أما بالنسبة إلى الجاهلين، فإنهم يفهمون الموت، بشكل مغاير للحكماء، على أنه تفكّك وانحلال مخيف، أي نهاية دنياهم وليس بالأحرى بداية الحياة الأبدية. وعلى المرء أيضاً أن يذكر من هذه الناحية أن التخيّل المسبق للموت في الحياة قد سبق ذكره، أي الفناء والتنحّي والهلاك لشعور الأنا في وجه المطلق. فالجاهلون ينقبضون رعباً من توقّع فقدان ما يُعتبر خطأً على أنه «حياتهم»، دون أن يدركوا أن هذه التضحية بالأنا وبوعي الذات المحدود هي الأساس الذي به يجري الإلمام أو «تذوُّق» شعور الذات

---

(١٤٦) المصدر السابق.

اللامحدود. فلا يستطيع المرء «تذوُّق» بحر الحق إلا بالغرق فيه.

وكما سنرى في الفصل الثالث، فإن بإمكان المرء حتى القول بأن وسائل الوصول إلى هذا التحصيل النهائي، أي فعل الصلاة المحضة والتركيز الكلّي على الحق، يجري «اعتناقها» من قِبل الحكماء ويخافها الجاهلون. إذ إن هذا التركيز تحديداً هو الذي يحول دون كل أشكال الانشغال الدنيوي أو الأناني؛ وإن شدة التركيز نفسه على المطلق تظل تحرق كل الأفكار المتعلقة بما هو نسبي، ويتضمّن ذلك، بالنسبة إلى أولئك الذين يقرنون أنفسهم جهلاً بالنسبية، باطناً وظاهراً في آن، نوعاً من الموت. وعلى العكس من ذلك، فإن هذا التركيز على المطلق - أي «ذكر الله» النقيّ والطاهر - يشكّل، بالنسبة إلى الحكماء، تأمّلاً مُفرحاً للحقيقة التي ينزاح أمامها الأنا وتتلاشى كل الأوهام. ويقودنا ذلك مباشرة إلى الجملة التالية من الفقرة:

«وصَحِبوا الدُّنيا بأبدانٍ أرواحُها مُعلّقةٌ بالمحلِّ الأعلى».

يمكن فهم هذه الجملة بصورة صحيحة أكثر إذا ما قُرئت في ضوء تعبير مشهور آخر للإمام. فهو يصف نفسه بأنه ينتمي إلى جماعة بلغت درجة روحانيّتهم أنّ «قلوبهم في الجنّة وأبدانهم في العمل».[١٤٧] وتتضمّن حقيقة «التعلُّق» أو «الارتباط» بذلك المحلّ المكوّن من منازل فردوسية، إلى جانب الحضرة الإلهية ذاتها، تتضمّن إذن أنهم موجودون سلفاً «داخل» ذلك المحلّ الأعلى أكثر من وجودهم في هذا المحلّ الأرضي. وهذا ما يساعد على شرح القول المقتبس أعلاه: إنّ الله يُبقي الإنسان إلى الأبد في الموضع الذي ترغب فيه نفسه. وأولئك الذين قلوبهم أو أرواحهم «في» المملكة العليا هم أولئك الذين يتقرر شعورهم بقدر كبير بالحقائق العلوية، وليس من ناحية مفهومية

(١٤٧) المصدر السابق، ص٣٠٢؛ Peak، ص٣٩٤.

فحسب. وعلى العكس من ذلك، فإن أولئك الذين يتقرر شعورهم بالمسائل الدنيوية هم «في» هذه الدنيا، بمعنى أنهم محاطون بحدودها الشكلية، وإنّ توجّههم ومخيّلتهم مأسورتان ضمن الإطار الدنيوي. إنّ أعمالهم تحمل علامة هذه «الدنيوية»، بينما نجد أن أعمال الحكماء هي ثمرة انغماسهم في الحقيقة العليا. ويستطيع المرء القول بأن أعمالهم الظاهرة في الدنيا تخالف سُمَوَّهم الباطني على كل أشكال العمل؛ أي إنهم يعملون، لكنهم غير مقيّدين بثمرات عملهم.[(١٤٨)] إنهم على وعي، كما رأينا سابقاً، بأن العمل - كل العمل - هو ترابٌ ما عدا ذلك الذي «تطهّر من داخل.»

سيكون من الملائم عند هذه النقطة إطالة الكلام قليلاً حول الدور الذي يقوم به مفهوم «الدار الآخرة» داخل الإطار الأخلاقي للإمام. فكما رأينا أعلاه، وسنراه في ما يلي، جرى استدعاء أو بعث الدار الآخرة بشكل متكرر في أحاديث الإمام. فهل المسألة هي مسألة ترغيب سماوية وتهديد جهنّمية «لمجرّد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؟ إنّ اعتقادنا، حتى ولو كان الجواب بالإيجاب على أحد المستويات، هو أنّ ثمّة جانباً أعمق لهذا الاستعمال المبسّط في ظاهره للفحوى الأخلاقي للتهديد والوعيد الإلهيّين الموضوعَين على العمل الإنساني.

إنّ وجهة النظر المُتبنّاة في ما يتعلق بالتوجيه الأخلاقي هنا قد جرى تحديدها أساساً بالحقيقة الروحية التي ليست لله وحده فحسب ولكن للدار الآخرة أيضاً، من ناحيتين؛ موضوعية، بحدّ ذاتها، وذاتانية، أي بمقدار ما يجري استيعابها من قِبل الفرد. وهكذا، فإنها تُصبح بُعداً ديناميكياً - عملياً أو توجيهاً أو مداولة - داخل نفس المؤمن ذاتها، بدلاً من مجرّد اعتقاد أو أمل. إن توقّع الدار الآخرة المسبق هو شيء، وهذا هو ما يطبع كل مؤمن من حيث المبدأ، لكنّ تحقيقها

---

(١٤٨) يستثير ذلك المفهوم الهندوسي للنيشكاما كارما (الفعل الذي لا رغبة فيه)، وهو أحد الموضوعات المركزية للبهاغافادا جيتا.

شيء آخر، وهذا ما يطبع نفس «وليّ الله»، القدّيس والحكيم. وكما ورد ذكره سابقاً، فقد قال الإمام في جملة شهيرة تحمل شهادة على هذه الحالة من الانغماس الكلّي ضمن الحقيقة التي هو على يقين منها: «لو كُشِفَ الغطاء، ما ازددت يقيناً.» إن التوقع المسبق - أو الأفضل، التجربة الأوّلية - للدار الآخرة يتعمّق، ولا يتضاءل، بالقياس إلى إحسان المرء وإخلاصه وتقواه؛ وهي لن تصبح مجرد أداة استدلالية تنحصر قيمتها في أثرها على الفعل الأخلاقي، فتتحوّل بهذا الشكل إلى شيء زائد ما إن يتحقق أثرها. وبهذا الخصوص، تستحق الفقرة المؤثّرة التالية من النهج بعضاً من التأمّل والتفكير. وما لدينا هنا هو وصف لرؤية مباركة لحقيقة الجنّة، وليس مجرّد هلهلة بليغة في خدمة وصية أخلاقية:

> «فلو رميتَ ببصرِ قلبك نحو ما يُوصف لك منها لعزفتْ نفسُك عن بدائع ما أُخرج إلى الدنيا من شهواتها ولذّاتها، وزخارف مناظرها، ولَذَهِلَتَ بالفكر في اصطفاقِ أشجارٍ غُيِّبَت عروقُها في كُثْبانِ المسك على سواحل أنهارها، وفي تعليق كبائس اللؤلؤ الرطب في عساليجها وأفنانها، . . . . »(١٤٩)

صحيح، بالطبع، أن أعلى درجات السموّ الروحي هي الرغبة في الجنّة والخشية من جهنّم، والسلوك الأخلاقي المُعدّل لهذه الغاية. لكن ذلك يعني أنه متى تمّ تحقيق مثل هذه الدرجات العلوية تصبح حالة النفس أشبه ما تكون بتلك الموصوفة بـ«الفردوسية»؛ أي تلك التي سبق لها أن أصبحت في قناعة مطلقة بحضور الله المثير للفرح بحيث لا تعود ترغب في أي شيء آخر. وحالة النفس هذه يسمّيها القرآن ﴿ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾. (٨٩: ٢٧).

يردّد الإمام بشكل متكرر، ضمنيّاً وصراحة، صدى المبدأ القرآني بأن «الآخرة خيرٌ وأبقى» (٨٧: ١٧). والآخرة ليست «الزمن» الذي تُنجز فيه

---

(١٤٩) **نهج البلاغة**، ص ١٩٦-١٩٧؛ Peak، ص٣٣٦.

التحذيرات والوعود الإلهية فحسب، بل أيضاً «المكان» الذي تظهر فيه كل الصفات الإيجابية - الإنسانية والملائكية والإلهية - في طبيعتها المكتملة؛ وهي الصفات التي لُمِحَت على الأرض باعتبارها انعكاسات للحقائق العليا، وتحتوي كامل وجود الفلك الأرضي وتنبثّ فيه بدقة مرهفة. ويقدّم القرآن إلى المُخيّلة، ربما أكثر من أي كتاب مقدّس آخر، وصفاً كثيراً ومعقّداً لنعمة الجنّة. وقد أشار القرآن نفسه إلى إحدى هذه الوظائف الأساسية: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ [الآخرة]﴾ (٣٨: ٤٦). إنّ مجرّد التفكير في الجنة هو بحدّ ذاته تطهير للذهن والقلب؛ ويشكّل ذلك وسيلة لوقاية النفس من الإغراء الموجود أبداً لديها ويدفعها لمحاولة تحقيق غاية سعادتها وصلاحها في هذه الدنيا وحدها. وخلافاً لذلك، فإن صلاح المرء كما يبدو في هذه الدار الدنيا، يكمن، في ما يتعلق بالعمل، في ممارسة الأعمال الصالحة، ويجري تعديل هذا الصلاح كي يتناسب مع عمق إيمان المرء بأن ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ (٧٣: ٢٠).

بكلمات أخرى، فإن توجيهاً مخلصاً في اتجاه الآخرة هو تحوّلٌ إلى إدراك لرضوان سماوي هنا في هذه الدار الدنيا، في صورة تلك الأفعال والمواقف التي هي، باعتبارها أفعالاً خيّرة، من نفس طبيعة السعادة المؤدّية إليها تماماً. في ضوء ذلك، يجري تفهّم النيّات السامية والأعمال الخيّرة أخلاقياً من قِبل ذلك الذي يرى أبعد من حجاب هذه الدنيا، فيراها كتمثيل بَيِّنٍ للحقائق السماوية وليس كمستوجبات أخلاقية للنجاة فحسب. بكلمات أخرى، لا يؤدّي الإحسان إلى أجرٍ سماوي فقط، إنه شيء ما من هذا الجزاء: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ (٥٥: ٦٠). ويمكن رؤية قول الإمام: «ثمرة فعل الخير كأصله»،[١٥٠] باعتباره صدى للفكرة القائلة بأن النهاية موجودة من قبل في الوسائل المؤدّية إليها.

---

(١٥٠) **غُرر الحكم**، م٢، ص١٠٤٤، حديث ٨٠.

أخيراً، دعونا نقتبس الآية القرآنية التالية التي تشكّل طريقة ملائمة لاختتام هذا الفصل واستهلال التالي:

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ (٢: ٢٥).

وهكذا، فإن «ثمار» جنّات النعيم تُجرَّبُ مقدّماً في هذه الدنيا في صورة الإحسان، والجمال والحقيقة كلّها، ومختلف أشكال السعادة الجارية منها. إن تلك التجارب كافّة إنما هي خبرات أوّلية كثيرة لسعادة قُصوى في الجنّة. أما على المستوى الأخلاقي فإن ممارسة الأعمال الصالحة، بل حتى تحقيق الإحسان بصورة مباشرة أكبر، لا تُعتبر ببساطة شرطاً مسبقاً للنجاة بعد الموت، ولكنها نوع من الخلاص الآن وهنا. إنها خلاص من سجن الإثم على المستوى الظاهري، ومن عبودية التركيز على الأنا على المستوى الباطني. إن موضوع النجاة الآن وهنا المؤسَّس في يقين ثابت لا يهتزّ هو شيء أساسي بالنسبة إلى روح تعاليم الإمام، وسيتمّ استكشافه أكثر في ما تبقّى من هذا الكتاب. وسيجري النظر في الفصل التالي في فضيلة مهمّة في الدرجة الأولى هي فضيلة العدل داخل منظور الإمام عليّ المتجذّر كما هو في الإحسان. وقد عرَّف النبيُّ ذلك بأنه عبادة الله وكأنّ الإنسان يراه - وهذه رؤية يجزم بها الإمام بصورة محسوسة كحقيقة وليس كفرضيّة فقط، لأننا «نرى» الله فعلاً بالقلب النقيّ «عبر حقائق الإيمان».

الفصل الثاني

مفهوم دينيّ للعدل في عهد الإمام عليّ لمالك الأشتر

تقليد الإحسان والأخلاق المعاصرة

ليست الغاية من مناقشة العدل في هذا الفصل جعلها ببساطة تمريناً في الاجتهاد النظري حول معنى العدل كما عبّر عنه عهد الإمام عليّ لمالك الأشتر قبل أربعة عشر قرناً مضت، وإنما الهدف بالأحرى، أولاً وقبل كل شيء، توضيح مناقشة العدل من جهة علاقته بمفهوم المقدّس أو الديني وحقيقته. إن مبدأ العدل يحتوي بُعداً دينياً أو روحانياً كثيراً ما يجري تجاوزه في النقاشات العصرية، وتقديراً حسّاساً للمعنى الديني يتمخّض عنه فهم أكثر عمقاً لجذور العدل داخل الطبيعة الإلهية نفسها، ووعياً عميقاً لضرورة العدل في العالم وفي النفس. ولتلخيص الحجة الأساسية لهذه المقالة نقول إن التوجيه الأخلاقي باتجاه العدل في وجهة نظر الإمام عليّ العالمية أمر يتعمّق بصورة لا تقاس ما دام مرتبطاً عن وعي بالمبادئ الروحية للدين الإسلامي. وتزداد الروح الداعمة للأحكام الأخلاقية و لقِيَم المبادئ الأخلاقية قوة بالالتزام بالمبادئ السامية حتى ولو تفوقت هذه المبادئ - أو بسبب تفوّقها - تحديداً على عالم الفعل الذي تتحرك ضمنه تلك الأحكام والمبادئ وتعمل. ويُنظر إلى التأمّل والعمل بموجب هذا المنظور على أنهما متكاملان، لا متعارضان، ما دامت هذه التكاملية تدخل إلى قلب رسالة التوحيد الإسلامية، أو الوحدة الكاملة، المُجسَّدة بصورة باهرة في

حياة الإمام، كما هو الحال في حياة النبي. ويسري هذا التناغم بين هذين المبدأين- التأمّل والعمل، الوجود والفعل، النظرية والممارسة، المثالي والواقعي- يسري في كامل هذه الوثيقة الرائعة التي هي موضوع هذه المقالة.

ثانياً، القصد من الخواطر المقدّمة هنا هو أن يُنظر إليها مقابل خلفية الحديث الأخلاقي المعاصر، حيث يمكن اعتبارها مساهمة متواضعة، من منظور إسلامي، في الجدل القائم في الدوائر العلمية حول الفضيلة والأخلاق. بل يجب النظر إلى هذه المقالة بشكل خاص، في ضوء واحد من أكثر أشكال النقد انتشاراً لمفاهيم الفضيلة من عصر الحداثة وما بعد الحداثة عموماً وللعدل بصورة خاصة، ولاسيّما ذلك الذي لأليسدير ماك إنتاير (Alasdair MacIntyre).

ولعرض الأمر ببساطة، نجد أن اندفاعة نقده تتناول، لقرون طويلة، نقاش المبادئ الأخلاقية في المجتمع الغربي، حيث انحرفت هذه المبادئ بعيداً عن مراسيها في القِيَم المطلقة. إنه يحاجُّ بطريقة قسرية بأنّ الجدل حول الفضيلة والمبادئ الأخلاقية لم يعد مؤسّساً، لا هو ولا الأُسس الفلسفية التي يقوم عليها، في مفاهيم «الحياة الخيّرة» أو «الخير» في حد ذاته. ويعتقد ماك إنتاير أن ظلالاً متنوعة من النسبية و العدمية والنفعية والانتهازية قد ظهرت بالنتيجة، أو بحكم الواقع، بالتزامن مع تحوّل القواعد التي قامت عليها صياغة القِيَم الأخلاقية، إذا ما وُجدت هذه الصياغة بالمطلق. إن ممارسة الفضيلة على أساس عشوائي ليست بالعمل الفضيل بالمعنى الصحيح - إنها سلسلة من التعديلات العملية بما يتلاءم مع الظروف المتغيرة في غياب أي من مبادئ الفضيلة في حدّ ذاتها. وكتب ماك إنتاير يقول: «إننا نتطلع إلى مفهوم للخير يساعدنا في طلب أشكال أخرى من الخير، مفهوم للخير يساعدنا في توسيع فهمنا للغرض من الفضائل ومحتواها، إلى مفهوم للخير يساعدنا في فهم مكان الوحدة والاتساق في الحياة. . .»[١]

(١) Alasdair MacIntyre, *After virtue: A study in Moral Theory* (London, 1981), p. 204.

ونجد أنه على هذا المستوى بشكل خاص يصبح لبصيرة الإمام عليّ وغيره من حكماء التقليد الإسلامي صِلة خاصة بالموضوع. لا يقوم ماك إنتاير بتقديم حل للأزمة فحسب-أي إعادة صياغة مفهوم أرسططالي للأخلاق قائم على وجهة نظر طوماوية للعالم- بل يشارك فعلاً في تقليد إسلامي للأخلاق؛[٢] إن بإمكان المرء المحاجّة بأن تقييماً مدقّقاً لتراث الإمام يكشف عن أشياء تزيد على مجرّد منهج أو مقاربة نظرية لمسألة العدل، و هذا يحدث في مجالين. الأول هو أن الإمام نفسه كان مثال العدل، و بالتالي فإنه مجسّد حيّ له ولغيره من الفضائل الأساسية. فنلاحظ أنه كان في حياته مثال التمسّك غير المتخاذل بهذه الفضيلة الكبيرة. ومع أننا لن ندخل في هذا العمل في الكثير من التفاصيل ذات الصلة بحياته و الدروس المستفادة منها، فستكون ثمّة مناسبات نشير فيها إلى أحداث ووقائع بعينها تساعدنا على توضيح هذه النقطة. ثانياً، وما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى أغراضنا هنا، هو أننا نجد في الأحاديث و الرسائل والأقوال المنسوبة إلى الإمام عليّ مصادرَ غنية للتأمل في الروحانية الديناميكية الكامنة في جذور حياة من الفضيلة. ويجد المرء إلمامة سريعة تساعده على الدخول في طريقة من الحياة محكومة في كلّيتها بالديني، حياة تبرز فيها الرغبة في «حياة من الخير» كثمرة لانجذابٍ لا يُقاوَم باتجاه الخير بحدّ ذاته، ويُعدُّ قريناً للحق بالمطلق.

بكلماتٍ أخرى، يستلهم المرء أخلاقياً «الخير» بالمقياس ذاته الذي يتوجه فيه وجودياً نحو الحق. فإذا ما كانت أحكام السلوك مؤسّسة في منظورات المبادئ الأخلاقية، وإذا ما كانت هذه المنظورات متجذّرة في مفهوم لـ«حياة

---

(٢) انظر ماجد فخري، **النظريات الأخلاقية في الإسلام** (ليدن، ١٩٩٤)، ولاسيما القسم الثالث، «مبادئ الأخلاق الفلسفية»، ص ٦١-١٤٧، حيث يناقش بعض الشخصيات الأساسية في تقليد الأخلاق الإسلامي، وأثر الفكر الأخلاقي الإغريقي عليها. ومن أجل نظرة عامة حول الموضوع عموماً انظر: Azim Nanji, "The Ethical Tradition in Ialam," in A. Nanji, ed., *The Muslim Almanac* (New York, 1996).

الخير»، فإن مفهوم الخير يكون هو نفسه مشتقاً من فهم وسيط للسلوك الأخلاقي الأساسي لمعنى الحياة نفسها. ويميّز أمين ب. ساجو بصورة حذرة، في عمل فكري حديث العهد يتناول المبادئ الأخلاقية الإسلامية، بين المبادئ الأخلاقية (ethics) والسلوكيات الأخلاقية (morals). فيقول إن حديث المبادئ الأخلاقية يُعنى أكثر بمفاهيم «الخير»، بينما تتعلق السلوكيات الأخلاقية بصورة أكثر تحديداً بالأحكام المتصلة بالحق والباطل. ويضيف القول: «بالتأكيد، إن المفاهيم تتداخل إلى حدّ كبير في النظرية والتطبيق، لكن من المفيد المحافظة في الذهن على المعنى الشمولي الأكبر للواقعية التي تمثّل المبادئ الأخلاقية».[٣] إن وضع المبادئ الأخلاقية في إطار أوسع للفضيلة الروحانية - بمعنى الإحسان كما سنرى قريباً- يزيد حتى من اتساع شمولية كلا المبادئ والسلوكية، فاسحاً في المجال لكلا صنفي الحديث لاكتساب بُعدٍ من العمق الوجودي يؤسّسهما في إطار عضوي شامل للكل. وتأتي الأسئلة المجرّدة عن الحق والباطل لتتجذّر في المبدأ الأكثر تحديداً والذي يبرز في صورة ردّ على السؤال: ما هي الحقيقة الواقعة؟

على المرء أن يُبقي في الذهن هنا المناقشة المتعلقة بالمعاني الأكثر عمقاً للوحدة الإلهية أو التوحيد الواردة في الفصل السابق. ففي رؤية الإمام الروحية للتوحيد يدرك المرء - طبقاً لاستطاعة كل شخص - حقيقة نهائية لا تتصف بأنها «لا ثانيَ لها» فحسب، ولكن لا «ضدَّ» أخلاقياً لها أيضاً. فالخير اللائق بالله ليس ضدّاً أخلاقياً للشر، بل إنه يتموضع بالأحرى على مستوى مختلف بالكلية، أي مستوى الحق، الحق المطلق، و«الضد» الوحيد لما هو لا حقيقة أو لا شيء [عدم]. وهكذا، ففي حين نجد الخير يتوافق مع الإيجابية المحضة للمطلق، فإن الشر مشتق فقط من القدرة السلبية على نفي الحق، أي الخير. بكلمات أخرى، يقترن الخير في جوهره مع الخالق، بينما الشر هو كيفية عن المخلوق. ونجد

(٣) Amyn B. Sajoo, *Muslim Ethics Emerging Vistas* (London, 2004), p. 7.

ذلك مضمّناً بقوة في الآية القرآنية التي تخبر المؤمن أن يستجير بالله خشية ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (١١٣ : ٢). إذ كثيراً ما تُساء ترجمة هذه الآية ويُقال "from" بدلاً من "of"، وهذا خطأ من ناحيتين، كلامية ومعجمية. إن عبارة «مِنْ شَرِّ ما خَلَق» تشير بوضوح إلى الشرّ الصادر من الخلق وليس الخلق بحدّ ذاته. وبمصطلحات كلامية نقول إن الله يخلق وسطاء أحراراً في سلوكيتهم الأخلاقية، وإنهم هم الذين يصنعون الشرّ في الخلق. قد يمكن القول إن الله «يخلق» كلَّ الأفعال، وهو مصدر، من ناحية ميتافيزيقية، لكل الوجود وبالتالي مصدر لكل الكيفيات داخل الوجود، ولا تشكّل الأفعال إلا نموذجاً واحداً من هذه الكيفية. غير أنه لا يمكن القول إن الله قد خلق الشرّ بحدّ ذاته، وإنما الشروط التي ضمنها يظهر الشرّ. وهكذا، فإن الشرّ هو نفي للخير، الذي يتوافق مع الحق، وبهذا الشكل ليس للشر أي مبدأ أنطولوجي(*) نهائي.[٤]

يمكن فهم الآية إذن على أنها تعني الاستجارة بالحق خشيةً من الوهم أو الباطل، فليس ثمّة مقياس مشترك من حيث الوجود بين الخير والشر. فلا يمكن للخير أن يُعارَض إلا بظهور الشر، وهو ظهور يجري التقاطه كوهمٍ باطل من قِبل «عين القلب»، أي العين التي «ترى» الله حقاً من خلال «حقائق الدين». إن رؤية الحقيقة النسبية للشرّ هذه، فضلاً عن كونها تولّد لا مبالاة تجاهها، تقوّي إلى حد كبير العزيمة الروحية للتغلب عليه، لأن الجهد الأخلاقي المبذول ليصبح المرء خيراً يتعزز بمقياس القناعة بمسؤولية الفرد تجاه ذلك الخير . ويجري نقل هذه القناعة بدورها «نحو الداخل» من الذهن إلى القلب باليقين بأن الخير هو أكثر «واقعية» من الشرّ، وأن اليقين ذاته يزكو بالرؤية الروحية للخير على أنه الحق.

(*) الأنطولوجيا (ontology) أو علم الكائنات، بحث فلسفي خاص بطبيعة الوجود وحقيقته وبالعلاقات بين الموجودات في الكون. {المترجم}

(٤) حول مناقشة قيّمة للمبادئ الأخلاقية الأساسية في السياق الروحي للقرآن انظر:
Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran* (Montreal, 1996).

وهكذا، فإن إدراك انتفاء المقايسة الراديكالي بين الخير والشر لا يؤدّي إلى لامبالاة في وجه الشرّ، وإنما إلى توجّه وجودي أكثر قسرية باتجاه الخير.

وبمنظور الإمام، فإن مفاهيم «الحق» و«مستحقّ الحق» المتكوّنة ضمن معنى الحقّ تنبعث مترافقة بهالة من الصفاء المطلق، وإن مفاهيم الاستقامة والصواب الأخلاقية هي تعابير لمبدأ يسمو فوق السلوكية الأخلاقية، أو ذلك الذي ينتمي إلى الحقيقة النهائية.

وبالمثل، يصبح التزام المرء بإنجاز ما هو متوجّب عليه - أي أداء ما هو مستحقّ بحقّ إلى الجميع - منبعثاً «بجرعة» قوية من الحقيقة، وتتحوّل العزيمة على البقاء بصورة العدل إلى شيء مطلق أعظم بحقيقة صفة عمومية المطلق الملازمة للحق.

إن واجب أداء ما يستحقه كل فرد وكائن ينتمي إلى التعريف الأكثر وضوحاً للعدل[٥] المقدّم من الإمام: «العدل يضع الأمور مواضعها.»[٦] فالمرء «عادل» بمقدار ما يؤدّي لكل ذي حق حقه، وهو يؤدّي بحق فعلاً، ولكل ذي حق موجود في الوجود. وتتعزز القدرة على ممارسة «العدل» بهذه الطريقة الشاملة والمتطلبة بالمقدار الذي ينسجم فيه المرء مع الحق ويتآلف معه. وكما يجب أن يكون واضحاً من المناقشة الواردة في الفصل السابق، فإن مفهوم الفضيلة الروحاني هذا لا يشتمل على واجب المرء تجاه الكل فحسب، ولكنه يشرك كل ما هو كائن في ذلك الواحد. فالمرء يجب أن يكون خيراً قبل أن يفعل الخير، والطريقة الوحيدة «لأن تكون» تكون بالتوافق مع الحق، أي ذلك الذي وحده هو «الكائن».

---

(٥) الكلمة المستخدمة في التعريف هي «عدل»؛ وتستخدم كلمات أخرى لتفيد معنى العدل باختلاف بسيط مثل «الإنصاف» و«القِسْط». انظر مقالة «عدل» في **الموسوعة الإسلامية** ط٢، م١، ص٢٠٩-٢١٠؛ ولمناقشة مستفيضة للعدل في السياق الكلامي انظر: مرتضى مطهّري، **عدل إلهي** (طهران، ٢٠٠١).

(٦) **نهج البلاغة**، ص ٤٩٥، الحديث ٤٢٩؛ Peak, p.668, saying No. 446.

إن تعليق الإمام على العدل يستثير تعريفاً أكثر شهرة لأفلاطون: «. . . لقد أرسينا، كمبدأ عالمي، أن على كل شخص ممارسة وظيفة واحدة في المجتمع تتناسب مع طبيعته بأفضل ما يكون. . . إن ذلك المبدأ، أو بعض أشكاله، هو العدل.»(٧) ثمة العديد من المشابهات الرائعة حقاً بين جمهورية أفلاطون وعهد الإمام لمالك الأشتر. وستكون لنا في هذا الفصل مناسبات نشير فيها بين الحين والآخر إلى بعض تلك المطابقات الواضحة، ونذكر في نهاية الفصل الطريقة التي تلقي فيه روحانية الإمام الصريحة بأنوارها على ما بقي مضمَّناً في فلسفة أفلاطون،وهو تحديداً الأسلوب الذي يتّبعه المرء للوصول إلى رؤية للحق، وهي التي يشير إليها أفلاطون بأنها «النظر إلى الخير». إن هذا التأمل للخير بحدّ ذاته هو الذي يعمل كمصدر لقدرة المرء على العمل بصورة أخلاقية على كل المستويات، لأن هذه الرؤية تسمح للفرد بالتعامل مع الخير على أنه «نموذج لتنظيم صحيح للدولة والفرد.»(٨)

ولدينا بخصوص أثر المفاهيم الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة عن العدل في صياغة الحديث الأخلاقي في الإسلام شواهدُ جمّة في المصادر.(٩) ولا يُنظر إلى العدل ضمن هذا الحديث كفضيلة من بين فضائل كثيرة أخرى، ولكن ككمال أو ملخَّص الفضائل الأخرى، ولاسيّما الفضائل الأفلاطونية الأساسية الثلاث، الاعتدال والشجاعة والحكمة. ويجب أن تُميّز هذه الفضائل أبعادَ النفس الثلاثة، على التوالي، الشهوة المفرطة وسرعة الغضب والبُعد العقلاني. وعندما تكون كل أبعاد النفس «ممتلئة» بفضائلها الخاصة، في مواضعها الصحيحة، تستطيع النفس

---

(٧) *The Republic of Plato*, tr. F.M. Cornford (Oxford, 1951), p. 124.

(٨) المصدر السابق، ص٢٥٦.

(٩) فخري، **النظريات الأخلاقية**، ص ٦١-١٤٧. ولا يعني ذلك إنكار فردانية واكتفاء وإسلامية مفهوم المبادئ الأخلاقية وممارستها في الإسلام المتجذّرة في القرآن والسنّة. و«الأثر» المشار إليه هنا يرمي إلى البيان الشكلي وليس السيادة الأساسية.

اكتساب صفة «العدل». [١٠] غير أن ما لم يحظ باهتمام كافٍ في هذه المصادر إنما هو الدرجة التي تصل إليها المطابقة الروحانية بين وسائل أفلاطون الرئيسية للوصول إلى رؤية للخير، أي التذكرة (anamnesis) أو الذكر، وبين الدور الكبير لـ«الذكر» في الإسلام، وكلا المصطلحين يمكن ترجمتهما إلى الإنكليزية بكلمة "remembrance". وهذا ما ينوّه بأهمية هذا الذكر، وهذا الاستذكار للحقيقة النهائية، وللمبادئ الثابتة، على مختلف مستويات التطبيق. [١١] فالمسألة ليست مسألة تعلّم للأشياء من جديد، وإنما إعادة استذكار للمبادئ؛ المبادئ المطبوعة في جوهر العقل نفسه والذي به يمكن فهم جميع الأشياء: المبادئ المتجذرة في النهاية في الخير الحاكم أو الملك نفسه. مثل هذا الذكر يجب اعتباره الأساس المعرفي والفلسفي للفكر الأخلاقي، وحقيقة أنه جرى تجاهل لأهمّيته دليل على انشقاق الأخلاق والروحانية في النقاش العصري حيث يجري معاملة كل منهج منهما كما لو كان مختوماً بسدّ محكم عن الآخر. وبينما لا يزال تناول المبادئ الأخلاقية بصورة جدّية كفرع من الفلسفة وكمنهج قائم بحقها الخاص، نجد أن الروحانية غالباً ما يجري اعتبارها كشيء لا صلة له بالبحث العلمي الجدي، وتحال إلى عالم من الوهم أو الخيال، والصوفية، والميثولوجية. إن تهميش الروحانية عن حقل نقاش مشهور عنه الجدّية هو أمر يتصل عن قرب بوجهة نظر اختزالية للعلم طبعت الفكر الغربي بصورة متزايدة

---

(١٠) انظر مقالة بهرام كاظمي «تحليل مقارن لمفهوم العدل في فكر الإمام عليّ وأفلاطون» في: *Proceedings for the International Congress on Imam Ali* (Persian Articles), ed. Mehdi Golshani (Teheran, 2001), esp. p. 170

(١١) هذه قضية معقّدة، وكل ما نقترحه هنا هو أن «الذكر» في أعلى مستوياته - وكيفما تم التعبير عنه لغوياً - ذو أهمية أساسية بالنسبة إلى الوصول الروحاني. ويمكن القول إن الفرق بين الذكر والتذكرة (anamnesis) هو من العمق بحيث أن أي مقابلة بينهما لن تكون إلا مقابلة سطحية. وسيتبيّن لنا في آخر المقالة، وكذلك في الفصل الثالث، أن الموضوع بحاجة إلى مزيد من الاستكشاف والبحث.

منذ عصر النهضة وفي ما بعد ذلك؛ اختزال سار يداً بيد مع عملية فتْ في ساعد البعد الديني للحياة.(١٢)

وتترابط عوالم المبادئ الأخلاقية والروحانية في ما بينها بصورة حميمة في تقليد الحديث الإسلامي. ولا نجد مكاناً يبرز فيه ذلك أكثر من تقليد الصوفية، وهو التقليد الذي يشار إليه بأكثر التسميات ملاءمة للغرض، ألا وهو تقليد الإحسان - شريطة فهم كلمة «إحسان» بالمعنى الذي أعطي لها من قِبل النبي في حديث ذي أهمية مركزية من جهة الجوانب الأساسية الثلاثة للطريقة الإسلامية. وهذا الحديث معروف باسم«حديث جبريل»، لأن السائل الذي كان يتبادل الحديث مع النبي، ولم يكن معروفاً للصحابة الحاضرين في تلك الحادثة، كان الملاك جبريل المتخفي في صورة إنسانية.

«يا محمّد، أخبرني ما الإسلام»، سأل الغريب، وأجابه النبي: «الإسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت لمن استطاع إليه سبيلاً.»

وتتابع الرواية:

«قال {أي جبريل} صدقت، فأصابتنا {أي نحن الصحابة} الدهشة لسؤاله ولقوله إنه قد قال الصدق . قال: وما الإيمان،» فقال {أي النبي}: «أن تؤمن بالله،وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر،وبالقدر خيره وشرّه.» قال، «صدقت». ثم قال: «وما

---

(١٢) قام سيّد حسين نصر بتحليل رائع لهذه العمليات في أعماله: Knowledge and the Sacred, esp. chep. 1, pp. 1-64; Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man (London, 1968), chap. 2, pp. 51-80؛ وانظر أيضاً بخصوص معالجة للجذور الميتافيزيقية لتدهور المقدس في الفكر الحديث: Frithjof Schuon, Lights on the Ancient Worlds (Bloomington, 1984); esp. chap. 2, pp. 28-57

الإحسان؟»، قال {النبي}: أن تعبد الله كأنك تراه، وإذا لم تره فإنه يراك.»(١٣)

يمكن ترجمة كلمة إحسان حرفياً لتعني أيضاً القيام بالفعل الحسن، لأن لجذر الكلمة صِلة أساسية بالحُسن،(١٤) وغالباً ما يشار إلى كلمتي فضيلة ورذيلة في حديث المبادئ الأخلاقية بكلمتي حسن وقبح. إن رؤية الحُسن الإلهي في نهاية الأمر هي ما يلهم الحُسن الذي هو جمال النفس. وهكذا، ليس غريباً عموماً القول بأنه بينما يكون الفقهاء(١٥) هم المتخصّصين في مجال الفعل الظاهري وفقاً للإسلام، والمتخصصون في حقل الإيمان الشكلي هم علماء الكلام، فإن المتصوّفة هم القيِّمون على مجال الإحسان الروحاني، مجال «صنع الجمال». وليس من قبيل المصادفة فعلاً أن تكون الأكثرية الغالبة من الفنّانين في العالم الإسلامي - النقاشون والرسامون والشعراء والموسيقيون، الخ، هم متصوِّفة ممارسون.(١٦)

من تعريف النبي للإحسان بأنه «أن تعبد الله كأنك تراه»، يرى المرء بوضوح العلاقة الخطيرة بين العبادة والإحسان، بين الروحانية والأخلاق، وبين الإخلاص

---

(١٣) هذا هو الجزء الأول من حديث مشهود بصحّته بقوة في المصادر الشيعية والسنّية معاً. حول النص العربي والإنكليزي لهذا الحديث، انظر الترجمة الإنكليزية للحديث رقم ٢ من أحاديث النووي الأربعين، تر. ي. إبراهيم و د. جونسون - ديفس (دمشق، ١٩٧٦)، ص ٢٨-٣٣؛ وانظر أيضاً المصّنف الضخم للأحاديث الشيعية لمحمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (طهران، ١٩٧٧)، م. ٧، ص ١٩٦.

(١٤) بالصورة التي تم التأكيد فيها في مقدّمة دراسة عن الإسلام لـ: S. Murata and W. Chittick, *The Vision of Islam* (New York, 1994), pp. xxxii, 267-274. ومن أجل لفت الانتباه إلى المرادفات الجمالية لهذا المصطلح الرئيس، يلقي المؤلفان الأضواء على آيات قرآنية كثيرة ورد فيها ذكر للإحسان واشتقاقاته. على سبيل المثال (٥٣: ٣١) التي تقول ... «ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى.»

(١٥) ولو إنه يجب ألا ننسى تعريف الإمام عليّ للفقيه الحقيقي الوارد في الفصل الأول: إنه هو الذي لا يجعل الناس يقنطون من رحمة الله.

(١٦) انظر: S.H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Ipswich, UK, 1987).

للخالق والإحسان للمخلوقات، وفهم هذه العلاقة يسير بنا إلى قلب التقليد الروحاني في الإسلام. وعلى العكس من ذلك ، فإن إنكار هذا التقليد وإفساده على أيدي بعض المسلمين العصريين اليوم هو المسؤول -ونتجرّأ بالقول: أكثر من أي عامل آخر -في نهاية الأمر عن الفظائع التي يرتكبها المسلمون حالياً باسم الإسلام.[١٧]

وجدير بالذكر هنا أن كلتا نظرية المبادئ الأخلاقية وممارستها كانتا دائماً جزءاً لا يتجزأ من الصوفية.[١٨] حتى بعض أولئك الذين كتبوا رسائل بمصطلحات فلسفية أكثر منها روحانية، كالفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)[١٩] قد عُرفوا بممارستهم

(١٧) حول هذا الموضوع، انظر مجموعة مقالات لباحثين مسلمين غربيين حقّقها: Joseph Lumbard, ed., *Islam: Fundamentalism and the Betrayal of Tradition* (Bloomington, 2004), esp. essay by J. Lumbard, "the Decline of knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic world", pp. 39-77، حيث يضع الكاتب «الإحسان» في موقعه الصحيح في قلب العقيدة الإسلامية.

(١٨) لا يعني ذلك القول بأنه ليس هناك من تقليد أخلاقي في الفكر الإسلامي خارج نطاق الصوفية، بل إن الصوفية تضع الجذور الروحية للفعل الأخلاقي داخل النفس. وهي في أصولها تُعنى بالحالات الباطنة والنيّات والاستعدادات الإحسانية بالمقابلة مع المناهج الشرعية الرسمية التي تعنى بالأفعال الظاهرة.

(١٩) كان أبو نصر الفارابي واحداً من أكثر الشخصيات علماً في التقليد الإسلامي الفكري ومجسّداً لتكامل التعددية التي ميّزت الحديث الإسلامي التقليدي. ولم يكن من الفلاسفة المشّائين الأساسيين - حيث كان أول من صنّف مختلف العلوم الإنسانية ومناهجها - فحسب، بل كتب رسائل هامة في عدد متنوع من الحقول كالفيزياء ومبادئ الأخلاق والموسيقى والرياضيات والفلسفة السياسية والصوفية. وقد كتب سيّد حسن نصر، في ما يتعلق بالاختصاص الأخير، في كتابه، **العلم والحضارة في الإسلام** (كمبردج، ١٩٨٧)، ص ٤٧، يقول: «كان صوفياً ممارساً، وكانت الصوفية تجري في ثنايا أعماله. كما كان أحد السابقين في النظريات الموسيقية في العصر الوسيط، وقد بقيت بعض أعماله الموسيقية حيّة في طقوس بعض الإخوانيات الصوفية، ولاسيّما في الأناضول، حتى العصور الحديثة: «وأكثر مساهماته في المبادئ الأخلاقية شهرة كتابه «المدينة الفاضلة»، وقد ترجمه: Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect state* (Oxford, 1985).

للتصوّف. أما الشخصية الأكثر تأثيراً والتي جمعت ما بين عالمي الروحانية والأخلاق فهي طبعاً الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) الذي يشكّل عمله الرائع، إحياء علوم الدين، مصنَّفاً ضخماً من جهة الانطباع الذي يتركه الجانب الأعمق من روح الإسلام على الترتيب الأخلاقي للنفس المؤمنة. وكان يشار إلى الغزالي، بصورة ملائمة للغرض، كأعظم مفكر في مجال الأخلاق في الإسلام،[٢٠] ومُنح الدرجة التي قرّرتها الصوفية لـ«فكره»، وهذا يحمل وحده شهادة على الصلة الوثيقة بين الصوفية والأخلاق. ولن يكون من المبالغة فعلاً القول بأن أكثرية الرسائل التي كتبها المتصوّفون هي في الحقيقة رسائل في «الأخلاق» إذا ما فُهمت الأخلاق خارج المعنى الضيّق للمصطلح وكثمرة للإحسان أو الفضيلة الروحانية. ونجد أن المقامات التي يصفها المتصوّفون غالباً ما تحمل أسماء مختلف الفضائل كالصبر، والشكر، والرضى، والكرم، وغير ذلك.[٢١]

الخيط الذي يربط هذه «المقامات» كلّها بعضها ببعض هو خيط الوعي المتحوّل لله، مبدأ الوجود والعمل «كأنك ترى الله»- أي تهذيب المرء لنفسه وإنشاؤها في الشعور بوجود دائم في الحضرة الإلهية، إذ حتى لو كنت لا تستطيع أن تراه، «فإنه يراك». وهذا يعني أن حتمية الإحسان تقع عند الأصل نفسه لحياة الفضيلة في عالم الإسلام الروحاني. ويقوم الإمام عليّ بشكل متكرر، كما سنرى في هذا الفصل والفصل التالي، بشدّ القارئ إلى الوراء إلى «رؤية» لله، بغضّ النظر عن درجة هذه الرؤية، باعتبارها القاعدة الصحيحة لحياة من الفضيلة،

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال تعليقات وينتر في مقدمته لترجمة الكتابين ٢٢ و٢٣ من إحياء علوم الدين في: T. J. Winter, tr., *Al-Gazali on Disciplining the soul, and Breaking the two Desires* (Cambridge, 1995), p.v.

(٢١) انظر على سبيل المثال النص الصوفي الكلاسيكي لأبي بكر القلباذي، كتاب التعرّف لمذهب أهل التصوف، ترجمة: A.J. Arberry, *The Doctrines of the Sufis* (Cambridge, 1935), pp. 32-106.

ويحذّر بشكل متكرر أيضاً من مخاطر عكس تلك - الرؤية التي تستغرق المرء وتستولي عليه - باعتبارها مصدر كل القبح. فمن جهة، يخبرنا الإمام «واعلمْ أنّ كلّ شيء من عملك تَبَعٌ لصلاتك»،[٢٢] أي تَبَعٌ لطريقتك في «النظر إلى الخير والإحسان»، إذا ما استعملنا مصطلحات أفلاطون. ومن جهة أخرى يحذّرنا للانتباه من الغرور وزهو النفس والإطناب في مدح النفس من قِبل الآخرين باعتبار أن ذلك «من أوثق فرص الشيطان في نفسه، ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين».[٢٣] إن الرؤية الموضوعية الصحيحة للحق، المتحققة من خلال تنمية نفس المرء ومحقها بالصلاة، تخضع للمقابلة هنا مع الرؤية الذاتانية المشوّهة للأنا الناجمة عن تضخيم نفس المرء بالاستكبار. فالأولى تؤدّي إلى العدل فتضع كل الأشياء في مواضعها الصحيحة، بما في ذلك وقبل كل شيء الأنا؛ وتؤدّي الثانية إلى كل أشكال الظلم النابع من تعظيم للذات، بما في ذلك التعصّب والمكابرة لأن الشيطان، الذي هو مثال الاستكبار والمعصية، يوصف بـ«إمام المتعصّبين وسلف المستكبرين».[٢٤]

فالمكابرة التعصّبية هي شكل مكثّف على نحو خاص من الظلم، وهو ما ينطوي، كما هو الحال، على أن التمييز الضارّ الذي يلحق المتطلّبات الموضوعية للعدل بالحق الخاص المتعارف عليه لذات المرء، سواء أكان بالإمكان تعريف تلك الذات على أساس من الفرد أو الأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو الأمّة أو الدين.

---

(٢٢) **نهج البلاغة**، ص ٣٣٠؛ Peak, p. 487، وقد ترجمت كلمة «طبع» بـ "dependent"، إلا أن للكلمة دلالات أخرى مثل "Consequence" و "following on from"، و "as a result of" والفحوى واضح: تتحدد نوعية فعل المرء بنوعية صلاة الشخص. وقد وردت الجملة في رسالة الإمام إلى محمد بن أبي بكر عندما عيّنه والياً على مصر سنة ٣٦/٦٥٦، قبل سنة تقريباً من تعيينه لمالك الأشتر في هذا المنصب. بخصوص تفاصيل هذا الحدث، انظر: Madelung, *Succession*, p. 192.

(٢٣) **نهج البلاغة**، ص٣٨٢؛ Peak, p. 456

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢٨٨؛ Peak, p. 384

عهده لمالك الأشتر

يحمل عهد الإمام لمالك الأشتر بتوليته على ولاية مصر الرقم ٥٢ في معظم طبعات نهج البلاغة.(٢٥) وبعبارات تاريخية عريضة، أصبح هذا العهد مصدر إلهام عبر القرون حيث كان يُقرأ كدستور مثالي للإدارة الإسلامية يُكمل - من خلال وصفه المفصّل نسبياً لواجبات الحاكم وحقوقه وواجبات معظم موظفي الدولة وطبقات المجتمع الرئيسية- الإطارَ العامّ للمبادئ المشرّعة في «دستور المدينة» الشهير الذي أملاه النبي.(٢٦) غير أن النصائح الواردة في العهد تفوق كثيراً، كما سيتضح في ما يلي، المقاييس الموضوعة تقليدياً بالنصوص السياسية أو القانونية الخاصة بالإدارة والحكم. وبغضّ النظر عن كونها تخاطب لأول وهلة الحاكم أو الوالي في الدولة، فإن القسم الأعظم من النصيحة ينتمي في الحقيقة إلى المبادئ الأخلاقية المطبّقة عالمياً، وبالتالي، فإن صلتها بالمحكومين تماثل صلتها

(٢٥) وجدت الرسالة أيضاً في نصوص كثيرة سابقة لزمن مصنّف نهج البلاغة، الشريف الرضيّ (ت. ٤٠٤هـ/١٠١٣م). حول قائمة بهذه المصادر، انظر: عبد الزهراء، مصادر، ص ٤١٩-٤٢٠؛ ونعمة، مصادر، ص ٢٤٦-٢٤٨. وتورد هذه المصادر وغيرها دليلاً مبكراً هاماً حول صحة نسبة هذه الرسالة إلى الإمام عليّ. ووجدت أسانيد عديدة تربط الراوي الأول للرسالة، الأصبغ بن نباته - المعروف بأنه من الثِقاة في باب الرجال - بالشريف الرضيّ. انظر على سبيل المثال: أبو جعفر الطوسي، الفهرست (مشهد، ١٣٥١/ ١٩٣٢)، ص ٦٢-٦٣؛ أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي (قم، ١٤٠٧/ ١٩٨٦)، ص ٨؛ أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث** (قم، لا. ت)، م٣، ص٢١٩-٢٢٣. وقد درست وداد القاضي هذا الدليل الداخلي القائل بصحة النسبة إلى الإمام عليّ في مقالتها: "An Early Fatimid Political Document", (*Studia Islamica*, XLVIII, 1978, pp. 71-108) حيث استقصت بصورة نقدية مسألة تأليف الرسالة. انظر مقدمتنا حول الموقف العام الذي تبنّيناه في هذا الكتاب في ما يتعلق بمصادر الإرث الفكري للإمام عليّ.

(٢٦) انظر S.H.M. Jafri, *Political and Moral Vision of Islam* (Lahore, 2000) فبالإضافة إلى مناقشته لدستور المدينة ورسالة الإمام إلى مالك - حيث قام بترجمتها كاملة - يقوم هذا الكتاب بتوفير إضافة مرغوبة إلى الأعمال النزيرة في البحث الغربي التي تعالج الصلة ما بين الإرث الفكري للإمام والحديث الأخلاقي والسياسي المعاصر في الإسلام.

بالحكام. ولذلك فهي نصّ أخلاقي بمقدار ما هي نصّ سياسي- إنها ليست «نظاماً» متنوّع الأساليب والأغراض، أو نظرية في الأخلاق، بل تعبير ملهم، في الحقيقة، عن فضائل روحانية جسّدها الإمام وشعّت عنه، طبائع فاضت مباشرة من مصادر الوحي الإسلامي، وتكشف بالتالي عن جذور الفضيلة والأخلاق في مناخ محكوم بمبدأ الوحي الشامل لكل شيء.[٢٧] لذلك، من الممكن قراءة هذه الوثيقة كتعليق أيضاً على ذلك الوحي، الأمر الذي يشجّع، بدوره، القارئ على الغوص بعمق أكبر في المعاني المودعة في النصوص المنزلة.

كان مالك الأشتر تابعاً مخلصاً وعريقاً للإمام، وكان يشار إليه على أنه واحد من «رجال يده اليمنى». ويذكر أن معاوية، المعارض الرئيس للإمام أثناء الحرب الأهلية (٣٧-٤١هـ/ ٦٥٧-٦٦١م) التي طغت على فترة خلافته، كان أحد الأشخاص الذين قالوا ذلك بحقّ مالك، وذلك بعد سماعه نبأ نجاح مهمّته في تسميم مالك قبل تمكنه من احتلال منصبه والياً على مصر. فقد روى الطبري عن معاوية قوله: «كان لعليّ بن أبي طالب يمينان. إحداهما قُطعت في صفّين[٢٨] والأخرى اليوم.»[٢٩] ومن جهته، كان ردّ الإمام على أخبار اغتيال مالك على النحو التالي: «مالك وما مالك! والله لو كان جبلاً لكان فَنْداً، ولو كان حجراً لكان صَلْداً، لا يرتقيه الحافر، ولا يوفي عليه الطائر.»[٣٠]

---

(٢٧) انظر الفصل الأول أعلاه من أجل مناقشة العلاقة بين التنزيل والعقل في ما أطلقنا عليه تسمية «الطبائع الروحانية» للإمام.

(٢٨) هذه إشارة إلى عمّار بن ياسر الذي قُتل على أيدي قوات معاوية في صِفّين. وشكّل مقتل عمّار صفعة معنوية كبيرة لجيش معاوية، إذا ما تذكّرنا نبوءة النبي بأن الفئة الباغية ستقتل عمّاراً. انظر صحيح مُسلم، الترجمة الإنكليزية، الفصل MCCV، ص ١٠٥٨-١٠٥٩؛ الأرقام ٦٩٦٦ - ٦٩٧٠.

(٢٩) أورده مادليونغ في، خلافة، ص .٢٦٦ وقد حدث اغتيال مالك عام ٣٨/ ٦٥٨.

(٣٠) **نهج البلاغة**، ص ٤٩٦، الحديث ٤٣٥، Peak, 668 no. 452، وفي ما يتعلق بموروث مالك، تجدر الإشارة إلى أن قبره قد ارتبط ببلدة بعلبك، وقد وصفه علي بن أبي بكر =

ولنرجع الآن إلى تعريف الإمام للعدل الوارد سابقاً، «العدل يضع الأمور مواضعها.» إن ما يصل هذا المفهوم الخاص بالعدل بما هو ديني أو مقدّس هو الأمر بوضع علاقة المرء بالله في موضعها الصحيح أولاً، وما عدا ذلك فهو مشتق من ذلك الأمر الروحي. كما نجد أن نظام الأسبقية نفسه قد أُسّس بوضوح في العبارة التالية في عهد الإمام لمالك: «أنصفِ اللهَ وأنصفِ الناسَ من نفسك.»(٣١) وأن تكون منصفاً مع الله يعني، من بين أشياء أخرى، الامتثال بأفضل ما يستطيع المرء لطبيعة الله الخاصة التي هي ليست مصدر العدل فحسب بل العدل نفسه. يقول الإمام في إحدى خطبه: «وأشهد أنه عَدلٌ عَدَل.»(٣٢)

قد يجري الاعتراض هنا بأن ثمّة انفصالاً جذرياً، كما هو الحال بين الحقيقة الإلهية للعدل والتعبير الإنساني عنه. فالعدل في الله يعني أن كل أمر من الأمور هو في موضعه، بينما العدل الإنساني يستلزم «جهداً» لوضع كل أمر من الأمور في موضعه، ففي الجانب الإلهي هو صفة ميتافيزيقية ثابتة، وفي الجانب الإنساني جهد إرادي مرِن. إحدى الاستجابات على هذا الأمر هي على النحو التالي: إن جهد الإنسان للعمل بعدل في عالم الدنيا هذا - حيث الأمور في غير مواضعها

= الهروي (ت ٦١١/١٢٥١) في كتاب رحلته، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات (دمشق، ١٩٥٣)، ص٩. وانظر ترجمته من قبل: Josef Meri, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage* (Princeton, 2005)..

(٣١) **نهج البلاغة**، ص ٣٦٨؛ Peak, p. 535.

(٣٢) هذه هي بداية الخطبة رقم ٢٠٥ في نهج البلاغة، ص.٢٤٨ ورقم ٢١٣، ص٤٣١ في الترجمة Peak. وقد ترجم سيّد علي رضا الجملة، «أشهد أنه عدل» على النحو التالي: "I stand witness that He is Just". لكن الترجمة المقدّمة أعلاه تُخرج المبدأ الديني المعُبَّر عنه بقوة من قِبل الإمام، وهو على وجه التحديد أن الصفات الإلهية إنما هي شيء واحد هي والجوهر الإلهي، وليست مُضافة إليه من أعلى. وقد جرى وصف الله في الخطبة الأولى على أنه «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود.» وقد اكتسبت صفاته هذه الخصائص لأنها تشكّل شيئاً واحداً مع جوهره. **نهج البلاغة**، ص٧؛ Peak, p. 91؛ وانظر ترجمتنا لهذه الخطبة في الملحق١.

الصحيحة - متجذّر في ميلٍ طبيعي روحي مطبوع باتجاه العدل. فالفعل العادل يعبّر إذن عن مبدأ العدل الذي هو، في الإنسان كما في الله، ذلك المبدأ الثابت الذي به يتمّ وضع كل أمر من الأمور في موضعه. والعدل في الفعل الإلهي في الخلق والأحكام والعوالم الأخرى هو تعبير عن العدل المطلق؛ وكذلك الأمر في الإنسان حيث الفعل العادل تعبير ليس عن المسعى الأخلاقي والفكري الإرادي لتحقيق العدل فحسب، ولكنه ارتباط روحي أيضاً بالطبيعة القصوى للحقيقة- حقيقة الأشياء كما هي فعلاً في الله، وبالتالي كما يجب أن تكون هنا على الأرض.

فإذا ما طبّقنا ذلك على الدولة والمجتمع فإن إحدى النتائج الأكثر بديهية لمفهوم العدل هذا هي ضرورة توافر التقوى والاستقامة من جانب الحكّام. وكما يقول الإمام في خطبة أخرى له: «وأعظم ما افترض-سُبحانه-من تلك الحقوق حقُّ الوالي على الرعية، وحقُّ الرعية على الوالي،فريضة فرضها الله- سبحانه- لكلٍّ على كلّ»[٣٣] وبعد ذلك يعرض النقطة التالية التي هي بمجملها لا غنى عنها في أي حديث عن الإدارة والسلطة الصالحة في الإسلام: «فليست تصلح الرعيّة إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعيّة. فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقَّه، وأدّى الوالي إليها حقَّها، عزَّ الحقُّ بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل.» يشكّل التشديد على ضرورة التقوى من مِثل الحاكم جانباً مركزياً، كما قد يتوقّع المرء، في عهد الإمام إلى واليه، لكنها تشتمل، وكما يتّضح مما يلي، على أكثر بكثير من مجرّد وصية بالالتزام بالأحكام الشكلية للشريعة الإسلامية.

ويمكن رؤية كامل حياة الإمام باعتبارها سعياً للامتثال بأكمل ما يكون للطبيعة الإلهية ولهذه الصفة من العدل تحديداً. ولذلك، نجد الكثير من جوانب

---

(٣٣) نهج البلاغة، ص٢٥١؛ Peak, p. 433.

هذا المبدأ- اجتماعية واقتصادية وسياسية وتشريعية- مرتبطة بحياة الإمام، وتعاليمه بحاجة إلى المعالجة ضمن نطاق هذه المقالة.(٣٤) ولنبدأ بالإشارة إلى إحدى اللحظات الفاصلة في خلافة الإمام التي ستساعدنا على توضيح الحماسة التي التزم بها للعدل بغضّ النظر عن كل ما كان يكلّفه ذلك من ثمن.

نستطيع رؤية أن تمرّد معاوية، وما نشأ عنه من حرب أهلية زُجَّت بها الإمبراطورية الإسلامية الوليدة، لم يبدأ في صِفّين وإنما في المدينة. فعندما تولّى عليّ الخلافةَ، عرض ابنُ عباس، وهو ابن عمّ عليّ، على الخليفة الجديد أن يثبّت موقتاً جميعَ ولاة عثمان في ولاياتهم ريثما يوطّد الأمر لنفسه ثم يقيلهم في ما بعد. غير أن ردّ الإمام على هذا الاقتراح الاستراتيجي جاء على النحو التالي: «لا أشك في أن ذلك سيكون الأفضل لتسوية في هذه الدنيا لكن الذي يلزمني من الحق وعلمي بعمّال عثمان، فَوَ اللهِ لن أُبقي على أيّ منهم.»(٣٥)

وهكذا كان نفاذ السهم: لقد قام الإمام بطرد معاوية مع جميع من سبقه من الولاة.(٣٦) كان واضحاً للإمام أن الحل الذي اقترحه ابن عباس كان يحظى بكل

---

(٣٤) انظر مجموعة المقالات المُشار إليها أعلاه: Proceedings of the International Congress on Imam Ali, والتي تعالج جوانب متعددة من موضوع العدل وعلاقته بحياة الإمام وفكره، إضافة إلى مجموعة الأحكام الشرعية التي أطلقها الإمام بعنوان: قضاء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، من تصنيف العلاّمة الشوستري (طهران، ٢٠٠١)؛ وكذلك المقالات السبعة والعشرين المخصصة للإمام في مجلة: Farhang: Quarterly Journal of Humanities and Cultural Studies, vol. 13, nos. 33-36, winter, 2001؛ وانظر أخيراً كتاب سيرة الإمام لجورج جرداق، المترجم إلى الإنكليزية من قبل M. Fazal Haqq, The Voice of Human Justice (قم، ٢٠٠١)؛ حيث يُبرز هذا العنوان مركزية موضوع العدل في حياة الإمام.

(٣٥) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** (ليدن، ١٩٦٤)، م٦، ص ٣٠٨٤.

(٣٦) الاستثناء الوحيد كان أبو موسى الأشعري الذي عيّنه عثمان والياً على الكوفة عام ٣٤/ ٦٥٤ مكرهاً بعدما طرد المتمردون الوالي السابق سعيد بن العاص. انظر مادليونغ، خلافة، ص ٨٤-٨٥.

فرص النجاح، لعلمه بأن كل ما كان يطمح إليه معاوية هو السلطة الدنيوية، ولكان يرضى ببقائه حاكماً على سورية لو سمح له الإمام بذلك. ولئِن أشار المفسّرون إلى هذه الحادثة التي ضمنت قيام ثورة العمّال على أنها علامة على افتقار عليّ إلى الحِنكة السياسية، وعلى تشدده، فإن من الواجب رؤيتها، بدلاً من ذلك، كتعبير عن ازدرائه للراحة الدنيوية، إذا ما كان ثمن تلك الراحة هو المبادئ الأساسية. وكما يقول في إحدى حكمه المأثورة: «لا يترك الناس شيئاً من أمر دينهم لاستصلاح دنياهم إلا فتح الله عليهم ما هو أضرُّ منه.»[٣٧]

واضح إذن أن تثبيت أولئك الولاة، الذين تجاوز فسادهم حدود الشك والإصلاح، في السلطة سيبلغ بالنسبة إلى الإمام مبلغ «ترك» جزء من دينه، بمقدار ما لا يكون فيه الدين ديناً من غير عدل، وأصبح دعم ولاة ظالمين، حتى ولو كان ذلك من أجل مناورة تكتيكية، مساوياً للمساومة على مبدأ ديني، وهو ما لا يقبل به. ولقد تجسّد الموقف الظاهر هنا في عدد لا يحصى من الأفعال في حياة الإمام، وكلّها تُظهر أن المبادئ المودعة في نصّ العهد لمالك الأشتر كانت بعيدة كلّ البعد عن كونها مجرّد مبادئ نظرية فقط.

في الأقسام التالية من هذا الفصل، سنتوجه أولاً إلى تحليل بُعدٍ محدّد من أبعاد العدل، بُعدٍ يبدو سياسياً على السطح، وأخلاقياً في تعبيره الظاهري، إلا أنه روحاني في العمق -أي عدل الحاكم السياسي، العدل الذي يُفهم من جهة علاقته بهذا النقيض الواضح التحديد: اللاعدل، والظلم، والقمع، والفساد. قد يُحاجُّ بعضهم بأن التمثّل العميق للروحانية التي جسّدها الإمام يضفي قوة وجودية على السعي الأخلاقي للعيش وفقاً لمبادئ العدل، وهي قوة نفتقدها عندما يجري فهم العدل حصرياً من جهة القِيَم الفردية أو الأفقية، أي وفقاً لـ«فلسفة أخلاقية» دنيوية منفصلة عن المبادئ الدينية أو الروحية. عندئذٍ فقط تجري مناقشة الدور الحاسم

(٣٧) **نهج البلاغة**، ص ٤٢٤، الحديث رقم ١٠٣؛ Peak, p. 592, no. 106

الذي تقوم به العبادة والصلاة -الشكلية وما فوق الشكلية. ثمّة رأي يقول بأن تأمّل الحقيقة الإلهية هو المنبع الأصلي الذي منه تجري الفضيلة الموحّدة بصورة تلقائية وبلا توقف. وسيجري توضيح هذه النقطة أكثر عن طريق مقارنة موجزة مع «نظر» أفلاطون إلى الخير الحاكم أو الملك، مصدر كل الفضائل.

وسيعتمد تحليلنا على فقرات أساسية بعينها من عهد الإمام عليّ لمالك الأشتر، آخذين بعين الاعتبار النقاط ذات الصلة من رسائله الأخرى، ومن خطبه وأقواله إضافة إلى أحاديث بعينها للنبي وآيات من القرآن توضح أو تشرح الموضوعات التي يطرحها العهد. وقد تمّت ترجمة عهد الإمام بكامله وأُرفق في الملحق رقم٢ لهذا الكتاب.

العدل مقابل الظلم

يخاطب العهد واحداً من أقرب المقرّبين إلى الإمام وأكثر صحابته وثوقاً، ولذلك فإن تحذيراته بخصوص الظلم والقمع يجب أن تفهم بصورة محدّدة جداً، إضافة إلى كونها تعبّر عن موضوع شائع. وتنطبق هذه التحذيرات على كل أولئك الذين يضعفون أمام إغراءات السلطة السياسية بالرغم من كونهم يخضعون شكلياً للإسلام وتشريعاته، ولديهم من حيث المبدأ كل النيّات الحسنة، وهم على دراية كاملة بالحقيقة البائسة، المثبتة، المُعبَّر عنها بالقول المأثور، «السلطة تفسد»، أو بكلمات الإمام، «من ملك استأثر.»[٣٨]

إن مقاربة الإمام للعدل المعبّر عنها بوضوح هنا تتجاوز حدود سياقها التاريخي، تماماً كما تتخطى الحدود الشكلية للدين الإسلامي. ونستطيع رؤية العهد على أنه لا يخاطب أولئك الذين يرغبون في الحكم وفقاً لمبادئ العدل فحسب، بل أيضاً أولئك الذين لم تكن لهم نيّات فاسدة في البداية، إلا أنهم

(٣٨) المصدر السابق، ص ٤٣٨، الحديث رقم ١٥٢؛ Peak, p. 605, no. 160

صاروا مع ذلك مفسدين – وتضم هذه الفئة الغالبية العظمى من البشر.

الفضيلة الإنسانية والحقيقة النهائية

ملاحظة عن واقعية سوداء يتردد صداها منذ البداية الأولى للعهد . إنها إشارة إلى الشر الكامن في الإنسان، عندما يُترك لموارده الخاصة ويُحرم من الرحمة الإلهية، وهي تهيمن على لهجة المقدّمة–من هنا كان التأكيد على الالتزام بواجبات الله، أو واجبات الدين الملزمة لكل مسلم. لقد أمر الإمام مالكاً بطاعة الله وإيثار طاعته على كل الأشياء الأخرى، «واتّباع ما أمر به في كتابه . . . التي لا يسعد أحد إلا بطاعتها، ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها.»[٣٩] المقدمة هي تمهيد إلا أنها ليست واجباً نقضيه وكفى. فطاعة الأمر الإلهي لا ينظر إليها كشيء ملزم شرعياً فحسب، بل كتحرير روحاني أيضاً. وتقوم الطاعة بدور حاسم في تحرير المرء من جور النفس الأمّارة بالسوء ، التي يشير إليها الإمام بعد دعوة مالك للطاعة مباشرة «فإن النفس أمّارة بالسوء، إلاّ ما رحم الله.»[٤٠] وتكاد تكون هذه الجملة متطابقة تماماً مع كلمات النبي يوسف الواردة في القرآن (١٢ : ٥٣)، وهي ذات أهمية بالغة في رسم المشهد للوصايا الأخلاقية والإرشادات الاجتماعية–السياسية التي ستتلو ذلك. فالعلاقة الأساسية التي تحدّد الجوهر الروحاني للنفس ومسلكها الأخلاقي هي العلاقة بين النفس الإنسانية والرحمة الإلهية. وبدون هذه الرحمة، تميل النفس باتجاه الشر، إلا أنها تتحرر من هذا

---

(٣٩) المصدر السابق، ص ٣٦٦؛ Peak, p. 534

(٤٠) المصدر السابق، ص ٣٦٧؛ وأشار القرآن أيضاً إلى «النفس اللوّامة» (٧٥: ٢)، وهي النفس التي صحا ضميرها فراحت تلوم نفسها على تعدّيها لحدودها؛ وإلى «النفس المطمئنة» (٨٩: ٢٧) وهي النفس المحصّنة التي لم تعد تخضع للشرور والرذائل أو الانكفاء الذاتي. من أجل شرح لهذه المصطلحات في سياق مناقشة علم النفس الصوفي، انظر مقالة «علم النفس الصوفي» لمحمد جمال، في: S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality*, vol. 1, Foundations (London, 1987), pp. 249 - 307.

الميل الكامن فيها وتهتدي، بفضل مساعدة الله لها، لتعود إلى طبيعتها الأزلية الصحيحة، أو فطرتها التي يشير القرآن إليها في الآية التالية:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠: ٣٠)

فالحالة الفعلية للنفس الساقطة، إذن، هي أن تفسح في المجال للحالة المثالية للطبيعة الإنسانية الأصلية، التي هي أصل ونهاية في آن للحالة الإنسانية، إلا أنها جوهر حقيقي أيضاً لكل نفس إنسانية، وبالتي هي دائماً من حيث المبدأ في متناول الجميع حتى ولو بقيت، بالنسبة إلى الأكثرية، متكدّرة في الممارسة بالطبيعة الإنسانية الساقطة.[٤١] ويعود المرء، في سعيه لإحياء هذه الطبيعة الأزلية، إلى الوظائف المكملة للعقل الإنساني والوحي الإلهي. في الخطبة الأولى من «النهج» يخبرنا الإمام، كما أوردنا في وقت سابق، أن الله قد بعث إلى البشرية «برسله، وواترَ إليهم أنبياءَهُ، ليستأدوهم ميثاق فِطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول.»

نستطيع أن نقرن «دفائن العقول» تلك بالعلم الأصلي الذي يهبه الله والمناسب «للفطرة». وكل الفضائل الأساسية تنساب تلقائياً بدون عقبات من هذه الطبيعة الإنسانية الجوهرية في انسجام تامّ مع الطبيعة الإلهية. ويكتب الإمام: «لتكن أحبب الكنوز إليك كنوز الأعمال الصالحة.»[٤٢] الفضيلة أو الإحسان هي فعلاً «أحبب الكنوز» لشخص يعكس اتجاه الميول الطبيعية للنفس الأنانية ويؤسّس توجّهاً خارقاً باتجاه أعمق أعماق طبيعته الخاصة، وعلى الأساس ذاته، باتجاه الحقيقة الإلهية التي تمدّ القواعد الأنطولوجية لكل أشكال الفضيلة الموثوقة.

---

(٤١) إن هذه الحالة للطبيعة الساقطة، هي ووسائل علاجها، قد عبّرت عنها بإيجاز شديد السورة القرآنية، العصر، التي سبق الاستشهاد بها: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ (١٠٣ - ١-٣).

(٤٢) **نهج البلاغة**، ص ٣٦٧؛ Peak, p. 534.

فالحق لا يشكّل القاعدة الأكثر عمقاً للفضيلة فحسب، بل إنه الجوهر الصحيح لكل صفة إيجابية، وفي المآل، لكل كينونة فردية موجودة. وكما ترد في كلمات أكثر الأدعية المنسوبة إلى الإمام شهرة:

«بعظمتك التي ملأت كلَّ الأشياء. . .بأسمائك التي ملأت أُسسَ كلِّ الأشياء، بعلمك الذي أحاط بكلّ الأشياء، بنور وجهك الذي أضاءت به كلُّ الأشياء. . .»(٤٣)

فمن وجهة النظر هذه، يمكن اعتبار كل فضيلة انعكاساً على المستوى الإنساني لصفة إلهية، صفة تشير إلى «اسم» إلهي. ومن هنا يجد المرء في تقليد الإحسان ما يسمّى الموضوع الأساسي المعبّر عنه بالقول المأثور: «تخلّقوا بأخلاق الله.»(٤٤)

العلاقة بين الفضيلة الإنسانية والحقيقة الإلهية شيء ضروري لا غنى عنه بالجملة في منظور الإمام. فمن جهة - وبمصطلحات ذاتانية - تجتذب ممارسة الفضيلة الصفةَ الإلهية المميزة والمطابقة لها، ومن جهة أخرى - وبمصطلحات موضوعية - تُعتبر الصفة الإلهية المميزة المصدرَ والجوهرَ الفعلي لكل الفضائل الإنسانية، وذلك انسجاماً مع التوحيد الحقيقي. وهذا يعني القول إن كل صفة مميّزة إيجابية تنتمي، من حيث هي نفسها ومن حيث مظهرها في آن، إلى الله، الواحد الذي «لا شريك له»، من ناحية دينية كلامية، و«لا ثاني له» بالمصطلحات الأنطولوجية. ونجد أن هذا التمثل النسكي لمبدأ التوحيد قد جرى تضمينه بثقل

(٤٣) دُعـاء كُـمَـيـل فـي: *Supplications: Amir al-Mu'minin*, tr. W.C. Chittick (London, 1995), verses 4, 6, 7.

(٤٤) هذا الحديث، الذي يُنسب إلى النبي أحياناً، ليس موجوداً في مصادر الحديث الرئيسية، إلا أنه مقتبس من قِبل ابن عربي الذي يضيف إليه، «وهذه هي الصوفية.» ذكره تشتيك في: *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi and the Metaphysics of the Imagination* (Albany, N.Y., 1989), p. 283.

في الآية القرآنية، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (٨: ١٧). وليس من الواجب أن يتنحّى الفرد أمام الله من أجل أن يكون فاضلاً فحسب، ولكن عليه أيضاً المشاركة وتجسيد الصفات نفسها التي يرغب أن يظهرها الله تجاهه، وإنّ سعيه للقيام بذلك يتقوّى بالمقدار الذي يستوعب فيه هذه الصفات الإلهية - من خلال البصيرة وبصورة وجودية، وليس بالأحرى من خلال النظر (reason) وبصورة نظرية فحسب. كما يجب التشديد هنا على العلاقة القائمة بين العملية العقلية والتواضع. إن الإدراك الفكري للصفات الإلهية ينتج التواضع، وكذلك، فإن تنمية النفس تنقل التركيز من الأنا ليتوجّه باتجاه تلك الحقيقة السامية باعتبارها مصدراً لكل الفضائل والحقائق.

يستحقّ الأمر منا إطالة الكلام قليلاً حول مفهوم «النفس الأمّارة بالسوء»، وقصّة يوسف القرآنية التي ضمنها برز هذا المفهوم، لأن معرفة هذا السياق لا بُدَّ أنها تحصَّلت للإمام عندما صنّف هذا العهد، وأراد لها بوضوح أن تبقى في ذهن مالك، وفي ذهن أي شخص آخر يقرأ هذا العهد المتعلق بالإدارة والسيطرة.

يقدّم يوسف وصفاً لهذا الميل الأساسي عند الإنسان بعد أن تثبت براءته أمام الملك المصري. فيقول: «وما أُبرِّئُ نَفْسِي، إنَّ النفسَ لأمّارةٌ بالسوءِ إلاّ ما رَحِمَ ربّي.» وبالفعل، عندما تعرّض للإغواء في مناسبتين من قِبل زليخة، أوضح القرآن أن نجاحه في مقاومته لكيدها لم يكن بسبب فضائله الأخلاقية الخاصة، ولكن بفضل رحمة الله.(٤٥)

---

(٤٥) في محاولة الإغواء الأولى، كانت هذه النعمة موجودة ضمناً من خلال «رؤية» يوسف «برهان» ربّه. تقول الآية، ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ (١٢: ٢٤). وفي الحالة الثانية، عندما لم تكن زليخة وحدها وإنما معها ضيوفها وهنّ يحاولن إغواء يوسف، أصبحت نعمة الله الضرورية واضحة المعالم والتعبير من خلال قول يوسف: ﴿رَبِّ... وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ...﴾ (١٢: ٣٣).

إن موضوع العجز الإنساني في وجه مرضاة جذّابة لكنها لا أخلاقية هو ما يجب النظر إليه على أنه مُضمَّنٌ بكثافة في تكرار الإمام للمفهوم القرآني «إنَّ النفسَ لأمّارةٌ بالسوءِ إلاّ ما رَحِمَ ربّي». هذان، إذن، هما قُطبا الجذب الاثنان بالنسبة إلى النفس العادية، أي النفس التي لم «تطمئنّ» بعد.[٤٦] وميلُها الأساس باتجاه الاحتمالات السلبية ضمن عالم الظواهر السريع الزوال؛ والتوجه الأعلى باتجاه رحمة الله، التي تجتذب النفس إلى الخلف باتجاه الإيجابية الصافية للحقيقة النهائية، وتُظهر حدّة المقابلة المحتواة ضمن هذه الجملة القرآنية القوية أنها تغلّف وعياً مطلقاً للنفس وغير محدود بحاجتها إلى الله في جميع الأحوال. وهذه أنسب طريقة لتبدأ بها رسالة توجيه وإرشاد لشخص أوكلت إليه السلطة على بلاد واسعة وغنية حيث الإغراءات تنتظره بكثرة. إنها تبرز كتذكرة مهيبة باستعداد النفس لتقبّل الإغراءات على كل المستويات، الغليظ منها واللطيف، استعداد يمكن تحييده ثمّ التغلّب عليه ليس من قِبل النفس في حدّ ذاتها ولكن من قِبل رحمة الله فقط. بالعودة إلى كلمات يوسف، فإن «رؤية الدليل» على الله تتضمّن، على كل حال، تمييزاً فعّالاً، ثم ضبطاً متشدّداً للنفس كنتيجة أخلاقية لذلك. وهكذا، فإن المسعى الإنساني لتجنّب الإثم لا يتناقض مع ضرورة الرحمة بالنسبة إلى تحصيل الفضيلة، بل إنه يعبّر بالأحرى عن رحمة سبق إنعامها، وسبق حضورها ضمن النفس الأمينة. إن مقدرة الإرادة الإنسانية نفسها على المجاهدة في سبيل الفضيلة يُنظر إليها بحدّ ذاتها على أنها رحمة سابقة الوجود مودعة ضمن التكوين الروحي أو الفطرة، لكنها رحمة يجب تحويلها إلى شيء حاضر، أو متحقق، من خلال سعي مخلص لإفادة المرء نفسه من هذه القوة الممنوحة إلهياً واستخدامها في مجاهدته من أجل الفضيلة.

---

(٤٦) كما مرّ معنا سابقاً، هذه هي النفس المطمئنة. ويخاطب الله هذه النفس في القرآن على النحو التالي: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ (٢٧) ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ (٢٨) فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي (٢٩) وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ (٨٩: ٢٧-٣٠).

وسيجري في ما بعد توضيح أكبر للطريقة التي تُستحضر بها الرحمة إلى النفس لتصبح عنصراً مقرراً للحياة الأخلاقية والروحية، وذلك من قِبل الإمام في رسالته، لكنّ الجانب السلبي من المسألة بحاجة الآن إلى مزيد من التفصيل. فالرغبة الحاضرة أبداً لدى الحاكم لإساءة استخدام سلطته وارتكاب الظلم والجور بحاجة إلى أكثر من مجرد إشارة عابرة. إذ ربما يجري الاحتجاج بأن مسألة كيفية الامتناع عن الظلم هي مشكلة أكثر صعوبة وغموضاً في دلالاتها من نظيرتها الإيجابية - كيفية العمل بالعدل. لقد أرسى الإمام الأحكام الإيجابية للإدارة والسيطرة السياسية بطريقة مباشرة وصريحة،[٤٧] إلا أن ما هو أقلّ صراحة هو القابلية الفعلية، من جانب أي حامل لمنصب سياسي، على المحافظة على الأمانة تجاه هذه الأحكام عندما تجابهه الإغراءات التي توفّرها السلطة. قد يصنع المرء القوانين لمعاقبة الفساد، لكنّ الشيء الذي لا نستطيع سنَّ القوانين له هو الإرادة أو البقاء مستقيماً في وجه دهلزة السلطة السياسية. وهذا ما يساعد على شرح سبب اتخاذ توصيات الإمام مثل هذه الصفة السلبية في القسم الأول من العهد كما هو الحال في أمره بأن «يكسر نفسه من الشهوات»، و«املك هواك وشِحْ بنفسك عمّا لا يحلّ لك.»[٤٨] ويشرح أيضاً ضرورة وضع الأمر الأخلاقي بالعدل بصورة حازمة ضمن سياق روحانية معيوشة، فإذا لم يكن الأمر كذلك ولم يجر الالتزام بتعليمات العدل والإنصاف والأمانة فإنها ستفتقر إلى تلك الصفة الوجودية التي تحوّل مثل هذه الأوامر من افتراضات مجرّدة إلى حقائق واقعة لا تقبل الجدل، وتحوّل الطاعة الشكلية لأحكام مفروضة من خارج إلى ارتباط روحي بمصدر تلك الأحكام.

فالعيش وفقاً لمبادئ العدل لا يعود يتخذ شكل الامتثال لشيء ما من خارج،

---

(٤٧) هذه الأحكام، أو بالأحرى النصائح، إنما هي مُفعمة بتبصُّرات تغلغلت في الطبيعة الإنسانية. وهذه التبصُّرات هي التي تجعل هذه الوثيقة أكثر من مجرّد رسالة في الإدارة والسيطرة.

(٤٨) **نهج البلاغة**، ص ٣٦٧؛ Peak, p. 534.

وإنما المصاحبة الأخلاقية لكينونة المرء الباطنة. وبكلمات أخرى، فإن منهجاً موحّداً للعدل يؤدّي إلى اقترانٍ مع ما هو حق، أو مع الحق بحدّ ذاته، وليس مجرّد القيام أو فعل ذلك الذي هو حق. ويحصل هنا تحوّل في الوعي من «الفعل» إلى «الكينونة»، أو من العمل إلى التأمل، الذي بدونه يصبح أيّ تضمين لذلك العمل ضعيفاً أو متخلخلاً. بالمقابل، يأتي العمل ليعكس أداة التأمل الإلهية على مستواه الخاص ليصبح بهذا الشكل أكثر، وليس أقل، فاعلية من ذي قبل. إن أي توجّه باتجاه الحق يُضفي درجة أعمق من الواقعية على ما يقوم به المرء في عالم العمل وعلى النموذج الشخصي الخاص لكينونته أو وجوده. فالمرء يفعل ما هو حق بمقدار ما هو حقيقي أو واقعي، ويعبّر عن عملية التحقق في التقليد الإسلامي الروحاني باسم «التحقيق»، فمسلكنا الأخلاقي يصبح «حقيقياً» من خلال الروحانية، والروحانية، من جهتها، تتحوّل إلى شيء ملموس يعبَّر عنه بممارسة الفضيلة.

التغلّب على الشِّرك المحكم

ثم يُصدر الإمام تحذيره الصارم: «لا تنصّبَنَّ نفسَك لحربِ الله.» قد يسأل المرء بحق عن معنى ذلك، وعن نوع الأعمال أو المواقف التي تضع النفس في حرب مع الله. يبدو أن ثمّة إشارة إلى شيء أكثر عمقاً بالأحرى من مجرّد معصية الله، التي تظهر ضمن الكثير من انتهاكات المتوجبات الدينية المذكورة في افتتاحية العهد. ففي حين يكون ذلك هو المعنى الأكثر بدهية لـ«الحرب» ضد الله، إلا أنه لا يستبعد نماذج أكثر إحكاماً من المعارضة للحقيقة الإلهية، أي المواقف التي قد تصاحب أفعالاً ظاهرة من الطاعة إلا أنها تناقض روح تلك الأفعال. نستطيع أن نضرب مثلاً هنا إحدى الكبائر من الذنوب وهي التكبُّر والتي يحذّر منها الإمام بصورة متكررة. إن تكبُّر الحاكم يشكّل حيازة سيّئة لصفة إلهية، إنّه ادّعاء بتملّك النفس لعظمة تعود حصرياً إلى الله: فالله وحده من له الحق

بصفة التكبّر، وهو وحده من نستطيع تسميته، دون أن نسيء إليه، بالمتكبِّر. فالتفاخر بالنفس أمام الآخرين يبلغ مبلغ المعارضة الضمنية لسلطة الله، وهي، بهذا الشكل، إنكار ضمني لجلاله الفريد الذي لا يُضاهى. كما يمكن النظر إلى إنكار شيء مصاحب لسلطة الله على أنه، بدوره، نوع من «الحرب» مع الله. وبكلمات أخرى، العداوة مع الحقيقة السامية هي الجوهر الخفيّ الذي يغشى كلَّ أشكال التكبّر وأيّ فعل من أفعال التبجُّج أو القمع التي يطبّقها الحاكم على من هم دونه مرتبة.

التناقض الظاهري هنا، والذي لا يكشفه إلا إحساس بالقيم الروحية، هو أن موقف الشعور بالتفوّق على أولئك الذين هم «تحت»، يشكّل في الحقيقة موقفاً تمرّدياً تجاه أولئك الذين هم «فوق». من هنا، فإن أي ظلم للمخلوقات لا يستجلب على مرتكبه عدلَ الخالق فحسب، بل يظهر، في حدّ ذاته ومن نفسه، معارضة صريحة للخالق. وهكذا، فإن قبيحة أفقية في الظاهر -«أفقية» بمعنى أنها ذات صلة بهذه الدنيا -إنما هي في الحقيقة خلل روحاني، حيث لا أخلاقية الفساد الظاهر ليست إلا عرضاً من أعراض مرض روحي باطني، مرض يتمثل بإنكار ضمني لاستبدادية - وبالتالي فردانية - ذلك الذي هو مصدر كل القوة والسلطة، وهذا هو نسيان للحقيقة المعبَّر عنها بالآية القرآنية، ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ (٤٠ : ١٦). فالحقيقة التي تعبّر عنها هذه الآية يجب أن يتردّد صداها دائماً في آذان كل الحكام، حيث يُفهم مصطلح «اليوم» على أنه «كلّ يوم»، وليس فقط يوم الحساب.

في خطبة للإمام تُعرف بالقاصعة على أساس من تحقيرها للاستكبار، جرى وصف إبليس (الشيطان) على أنه أول أولئك الذين «تنافسوا مع الله» من جهة العظمة، فأصبح يُنظر إليه كمجسّد لمبدأ الاستكبار والغطرسة. وعندما أُمِر بالسجود لآدم (٣٨ : ٧١-٧٤) اعترضته «الحميّة» ورفض تعصّباً لأصله وافتخاره على آدم بخلقه، فهو مخلوق من نار بينما خُلق آدم من طين. فافتخار إبليس بهذا

التفوّق المزعوم، وتمرّده بهذا الشكل على الأمر الإلهي، لم يجعل منه أوّل «عدوّ لله» فحسب، بل «إمام المتعصبين وسلف المستكبرين» أيضاً، كما مرّ معنا سابقاً.(٤٩) ويحذّر الإمام مستمعيه بالقول: «فاحذروا عدوّ الله أن يعديكم بدائه» من خلال التزلُّف والوسوسة والمكايدة. ويحضّهم: «اعتمدوا وضعَ التذلُّل على رؤوسكم، وإلقاء التعزُّز تحت أقدامكم، وخلع التكبّر من أعناقكم، واتخذوا التواضع مَسْلَحة بينكم وبين عدوّكم إبليس.»(٥٠)

التواضع، إذن، هو السلاح الأساس في الحرب ضدّ إبليس الذي يهدف بصورة رئيسية وعكسية إلى ترسيخ الاستكبار، ليس لأنّ الاستكبار هو أرذل أنواع القبائح فحسب، بل لأنه السمّ الذي يعدي ويدمّر كل أنواع الفضائل. فالفضيلة بحدّ ذاتها تنقلب إلى قبيحة ما إن تترافق بالاستكبار. إن «سيّئة تسوؤك خيرٌ عند الله من حسنة تعجبك.»(٥١) كما علينا هنا استذكار ما أشرنا إليه حول مخاطر الإفراط في المديح وما يولّده ذلك من زهو وإعجاب بالنفس، وهذه من «أوثق فرص الشيطان في نفسه، ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين.»(٥٢)

من الممكن إذن ملاحظة أن هذه العبارات تشكل، إذا ما أُخذت معاً، شرحاً للرواية القرآنية بخصوص خزي إبليس، والتي يجري بموجبها فهم أي فعل معصية بسيط من خلال جذوره الروحانية، وبطريقة تستحضر الخطر القائم أبداً للسقوط ضحية الشكل «الخفيّ» للشِّرك. وهذا ما تشير إليه الكلمات التالية

---

(٤٩) المصدر السابق، ص ٢٨٨؛ Peak, p. 384.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٩٠؛ Peak, p. 385P؛ وترجمتُ كلمة «مَسْلَحَة» بـ"Watchtower"، بناءً على ما ورد في معجم Lane، «... مكان للسلاح... وهو مرتفع للمراقبة ورصد تحرّكات العدوّ كي لا يؤخذ السكّان على حين غرّة فينكسروا.» انظر Lane, Lexicon, vol. 1, p. 1403.

(٥١) **نهج البلاغة**، ص ٤١٤، الحديث رقم ٤٣؛ Peak, p. 581, saying no. 46.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٣٨٢؛ Peak, p. 546.

للنبي: «إنّ زحفَ الشِّركِ في أُمّتي أخفى من زحفِ نملةٍ سوداء على صخرة صمّاء في ليلة دهماء.»[٥٣]

ويصبح من الواجب فهم المفهوم السطحي للشرك من جهة كونه عبادة الأوثان، بصورة أكثر دقّة على أن هذه الأوثان هي آلهة مخفية داخل نيّات المرء ومواقفه وتوجّهاته؛ واعتبار ذلك كلّه على أنه عناصر استكبار وغرور ومباهاة ورياء. وكما يقول الإمام: «واعلموا أنَّ يسيرَ الرياءِ شِرْكٌ.»[٥٤] فمن يعمل لكسب مديح الآخرين إنما يعمل للآخرين وليس لله؛ ومن هنا يصبح ذلك نسبة ضمنية إلى شركاء مع الله،«مَنْ عمل لغير الله، أوكله الله لمن عمل لهم.»

نستطيع في ضوء ذلك سبرَ معنى فعل معصيّة إبليس بصورة أكثر عمقاً. فالنتيجة الأخلاقية الظاهرة لمرض روحاني باطني ناشئ عن ذلك الاستكبار هي التي تبلغ مبلغ «الشرك الخفيّ» وتستحضر في طيّاتها الخزي والهوان. والخزي أصاب إبليس لأنه عصى الله، وعصى الله على أساسٍ من الاستكبار. ولذلك، يكون التكبر بحدّ ذاته، ومن تلقائها، عملاً مخزياً؛ إنه حالة من «عدم - الرضى»، بل انتكاس للحالة الإنسانية التي تحمل في طيّاتها بذرة عكسها المحتومة. «ألم ترَ كيف أذلّهُ الله باستكباره؟»[٥٥] يسأل الإمام. فالتكبّر هو في الحقيقة الحاضرة شكلٌ من أشكال التحقير والذمّ لأن تعظيم الذات يبلغ مبلغ تدمير الذات.

بالعودة إلى استكبار أولئك الذين هم في السلطة، يعبّر الإمام بأسلوب بالغ

(٥٣) أوردها سيّد حيدر آملي في تفسيره لسورة يوسف، (١٢ : ١٠٦)، «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون.» انظر كتابه، **المحيط الأعظم والبحر الخِضَمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم** (قم، ٢٠٠١)، م١، ص ٢٨٤. ويوجد الحديث، باختلاف بسيط، في **المسند** لابن حنبل، و**المستدرك** للحاكم وفقاً لمحقق كتاب المحيط، م١، ص٢٨٤، حديث ٥٤.

(٥٤) **نهج البلاغة**، ص٨٣؛ Peak, p. 216.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٨٨؛ Peak, p. 384.

الإيجاز عن قطار الأفكار المنطلق في حركته داخل ذهن الحاكم الذي يخطو على منحدر زلِق يُفضي به إلى الجور. «لا تقولنَّ: إني مؤمَّر آمر فأُطاع، فإن ذلك إدغالٌ في القلب، ومنهكةٌ للدين.»[٥٦] وجدير بالذكر أنه يُنظر إلى تمجيد النفس هذا على أنه مؤدٍّ أولاً إلى فساد روحي داخلي - أي فساد «القلب»- ومن ثم إلى تدمير الدين. ويُبرز ترتيب الأولويات هذا حقيقةَ أن فروض الدين الظاهرة تتطلب موقفاً باطنياً صحيحاً إذا ما أُريد لها أن تطبّق باحترام، وأن يحافَظ عليها مستقرة. وهكذا، نستطيع إعادة صياغة فكرة الإمام على الشكل التالي: عندما تدخل السلطة في الرأس، يغادر الإيمان من القلب؛ وبالعكس، من أجل إظهار الدين بصورة صحيحة في الدنيا، عليه أن ينساب من قلب مجلّل بالتواضع. وهذا جانب آخر من جوانب «وضع الأمور في مواضعها.»

ويتابع الإمام القول: «وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أُبَّهةً أو مَخيلة فانظر إلى عِظَم مُلكِ الله فوقك، وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإنّ ذلك يُطامِن إليك من طماحك، ويكُفّ عنك من غربك، ويفيء إليك بما عَزَبَ عنك من عقلك.» فالواجب هنا يقتضي النظر بعناية إلى العلاقة بين العقل والتواضع. والجزء الذي «يضلّ» من العقل عند دخول الشعور بالأبّهة والمَخيِلة هو بالتحديد ذلك الجزء الواعي لحقيقة الله المطلقة وللطبيعة النسبية والاشتقاقية والوهمية في النهاية لكل شيء آخر. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن كلمة «مخيلة» مشتقّة من الجذر نفسه لكلمة «خيال»، وهي مرتبطة بصورة وثيقة، بالتالي، بعالم الخيال الكاذب والخدّاع. ولذلك فإن الاستكبار الصلف هو صورة مكثفة من الخداع الذاتي النابع من قصور فكري؛ إنه يظهر للعيان في صورة إحدى القبائح، إلا أن أسبابه تضرب عميقاً إلى ما دون مستوى الأخلاقيات، لأنه لا يتضمّن تقديراً مبالغاً فيه لنفس المرء فحسب، ولكن، وما هو أكثر أهمية

(٥٦) المصدر السابق، ص ٣٦٨؛ Peak, p. 535.

بصورة أساسية، تقديراً مبخّساً للمطلق. في ضوء ذلك، نستطيع النظر إلى الأنانية الظاهرة للظالم على أنها تكثيف للأنانية الخلقية التي ترافق كل شخص لم يدرك صحّة الحقيقة الفردانية لله والطبيعة الوهمية في النهاية لكل ما عدا ذلك. الحكيم وحده يستوعب بصورة كاملة الحقيقة المعبَّر عنها بآيات قرآنية من مثل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٢٨ : ٨٨)؛ و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٥٥ : ٢٦-٢٧)؛ و﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (١٧ : ٨١). الحكيم وحده هو مَن يستمدّ من هذه الحقيقة التواضعَ الذي يذيب كلّ أشكال الفردية والأنانية - جذور الاستكبار والغرور والمخيلة التي تشكّل، بدورها، دم حياة الظلم والجور.

بذلك، يستطيع المرء تقدير تحذير الإمام حقَّ قدرِه: «إيّاكَ ومُساماة الله في عظمته والتشبُّهِ به في جَبروته، فإنّ الله يُزِلُّ كلَّ جبّارٍ، ويُهين كلَّ مُختال.»[٥٧] فمن لم يكن عادلاً مع الله ومع مخلوقاته، وكان يظلمهم بدلاً من ذلك، سيجد لا المخلوقات فقط، بل الله أيضاً، خصماً له: «مَن خاصمه الله أدحضَ حُجَّته وكان لله حرباً حتى ينزع أو يتوب». وسيُجبر الظالم بالنتيجة على التوبة، حتى ولو كان ذلك عند الوفاة والحساب الوشيك. وحتى لو ظهر وكأنه تجنّب نتائج جبروته في هذه الحياة، فلن يستطيع تجنّبها في الحياة الآخرة.

أما في ما يتعلّق بطبيعة «حرب» الجبّار ضدّ الله في هذه الدنيا، أي في الفترة التي تسبق التوبة أو الحساب - بمعنى معارضته الضمنية للحقيقة النهائية وخرقه لأعمق أعماق طبيعة الأشياء - فإنّ هذه الحرب تأخذ أشكالاً متعددة. أحد أشكالها يتكوّن جرّاء الوجود الملحّ للظلم من جانب الظالم، إذ كلّما طالت فترة الظلم، وساءت حال نفس الظالم وازدادت تعاسة[٥٨] تمكنت بذورُ الشقاء

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣٦٨؛ Peak, p. 535.

(٥٨) ويُعتبر وصف أفلاطون للبؤس الأكبر لنفس الظالم ملائماً للمقام هنا: «. . . إن حال الطاغية =

المزروعة في كيانه بالصورة التي تضمّنتها العقيدة القرآنية «للاستدراج» - أي استدراج العقوبة على مراحل: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧: ١٨١-١٨٢). والعقوبة التي تُطبَّق تدريجاً يمكن أن تأخذ شكل نجاح ظاهر في المعايير الدنيوية، كما هو واضح في الآية القرآنية: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ (٩: ٨٥). فالظالم أو الجائر يمكن أن يكون مسلماً بالمعنى الرسمي ومذنباً في آن بصورة من «الكفر»، إذا ما أخذنا الكلمة بمعناها المعرفي الدقيق، أي ذلك الذي «يغطي» على الحقيقة، وما يصاحبها، بوجوده وأفعاله. وهذا يرتبط بالمقابلة الواردة في الآية المقتبسة أعلاه (٧: ١٨١-١٨٢)، أي بين أولئك الذين يعدلون طبقاً لما تمليه الحقيقة، وأولئك الذين «كذّبوا بآياتنا»- الظالمون والجائرون تحديداً.

= يا عزيزي غلاوكون، هي بؤس مطلق. مهما فكّر الناس، إلا أن الظالم الفعلي هو حقيقة العبد الأكثر مهانة، متطفّل بمكرٍ وخُبث؛ غير قادر على إشباع رغباته، وهو دائماً محتاج. وهو في العين التي ترى النفس بكلّيتها ليس أكثر من أفقر الفقراء. وحال تشبه حال البلاد التي يتولاّها مسكون بالرعب طوال حياته واليأس يسيطر عليه . . . سلطته تدفعه للمغالاة في تقدير أي خطيئة فيصبح أكثر حسداً وخيانة وظلماً ومعادياً ومشوباً، يؤوي في أعماقه كلّ أشكال الرذائل، وهو بالتالي لا يقلّ في إيذائه للآخرين عما يفعل إزاء نفسه.» **الجمهورية**، ص ٢٩٩. والإنسان السعيد بالمقابل هو الإنسان الفضيل، باعتبار أن السعادة الحقيقية لا تتحصّل إلا من خلال حياة من الفضيلة. وفي تقليد المبادئ الأخلاقية النابعة من أفلاطون وأرسطو، لا يمكن للإنسان أن يكون سعيداً إلا عندما يثمر ذلك الشيء الذي يميّزه كإنسان، أي حكمته؛ ولا تكون الحكمة كذلك إلاّ عندما تقرر مجمل سلوك المرء، وليس مجرّد التفكير فيها فحسب. وقد عبَّر الإمام عن هذا المبدأ بصورة موجزة فقال: «العالِمُ من عَمِل بما يعرف، وانسجم عِلمه مع عَمله.» أورده أحمد ديلمي في «مباني ونظام أخلاقي» في: رشيد، مح. ، دانشنامة، م٤، ص ١٣٦.

الضمير الأخلاقي والشعور الروحاني

الشكل الآخر الذي قد تأخذه «الخصومة مع الله» هو الحرب الداخلية مع ضمير الفرد الخاص. ومن الممكن التقاط صوت الضمير هنا - الذي هو خلاصة المبادئ الأخلاقية الدنيوية ومجموعها الكلّي- وفهمه في سياقه المطلق، وليس بالأحرى من جهة كونه القاعدة المتضخّمة إلى حدّ ما للأخلاقية الفردية التي جرى تحجيم الضمير بها في الحديث الأخلاقي الدنيوي. والسياق الأشمل هذا هو المصدر ما فوق الفردي أو الميتافيزيقي للضمير الفردي، أو الانبعاث الإلهي لقوة التمييز الروحي داخل النفس. ويخدم هذا الانبعاث أو الإلهام كقاعدة للتمييز الأخلاقي. وهكذا، تُترجَم صفة العدل الإلهي، على مستوى النفس المسؤولة أخلاقياً، إلى صوت الضمير الداخلي: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (٩١: ٧-٨). فالحرب ضدّ ضمير الفرد هي حرب في الحقيقة، وقبل كل شيء، ضدّ الله، حتى ولو لقيت اعترافاً من الجائر ليس إلاّ.

وتظهر «خصومة الله» هذه على مستوىً أعمق إذن على أنها حرب واضحة على الحقيقة نفسها التي تحدد النفس بحدّ ذاتها، لأنّ النفس لا تحتوي على الضمير الأخلاقي وحده فحسب- وهو وعي طبعيّ غير منفصل للفروقات بين الخير والشر المسكوبين فيه من قِبل الله - بل تحتوي أيضاً شعوراً فِطرياً بحقيقة ربوبيّة الإله، جنباً إلى جنب مع عبوديّة الخلق المطابقة. وهكذا، يجب النظر إلى الوعي الروحي على أنه مصدر الضمير الأخلاقي. ويصف القرآن حلول هذا الوعي الروحي داخل كل نفس بمصطلحات تؤكد طبيعته الوجودية المسبقة أو المتفوّقة؛ وهو يفعل ذلك من خلال وصفه لدرجة الوعي المطروح للنقاش من جهة كونه «لحظة» في فجر الخلق نفسه؛ وهي «اللحظة» أو الدرجة الأنطولوجية التي تسبق الحالة الإنسانية بحدّ ذاتها، بل تدخل في التعبير المبدع عن النفس الإنسانية:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ (٧: ١٧٢)

يلاحظ المرء هنا أن مصدر المبادئ الأخلاقية يسمو على المستوى الإنساني ويتجاوزه، حتى عندما يشكّل جزءاً من تعريف الإنسانية نفسه. من هذا المنظور الذي يمنح النفس الإنسانية صفتها الإنسانية الكاملة، يخرج تحديداً عنصر السموّ والتفوّق الذي يذهب إلى ما لا نهاية خارج حدود النفس، ويزوّدها، في الوقت نفسه، وبصورة غامضة، بأكثر أشكال وجودها عمقاً. وفي ضوء ذلك، تأخذ مفاهيم الظلم والجَور معاني أكثر تدرّجاً في وقتها، وتستحضر الرذائل إلى مواقع أكثر قرباً من الحقيقة الواقعة المعيوشة لجميع النفوس، بدلاً من كونها مقتصرة ببساطة على تلك التي تمتلك السلطة السياسية وتسيء استخدامها. فالجائر، إذن، هو ذلك الذي يخرق نفسه الخاصة، أولاً وقبل كل شيء، ويسمح لها بالخضوع «للنفس الأمّارة». وهكذا، يجب ألاّ يُفهم القول الذي أطلقه الإمام ملخِّصاً موقفَ من هو في الدرب إلى إفساد نفسه الخاصة والتحوّل إلى جائر - «آمُر فأُطاع» - من ناحية اجتماعية فحسب، بل يجب تفسيره من جهة معناه الكوني الصغير. وتصبح العبارة بهذا الشكل عبارة الجزء الشرّير من النفس، النفس الأمّارة التي تأمر، من ناحية حرفية، فتُطاع من قِبل أجزاء النفس الأخرى، الجزء العاقل، والمتخيّل، والإرادي، والشعوري، والحسّي، وهكذا.

تتردّد إشارات الإمام إلى «مجاهدة النفس» بكثرة.[٥٩] وتصبح مسألة المجاهدة مع أخطاء المرء والتغلّب عليها جانباً أساسياً من جوانب العدل بالمعنى المحدّد سابقاً: وضع الأمور في مواضعها يعني استصلاح حال نفس المرء من دون غيرها قبل التطاول على إصلاح الآخرين أو تولّي أمر حكمهم. وكما يقول

(٥٩) انظر مناقشة هذا الموضوع في الفصل الأول.

الإمام: «إذا تطلّعتَ إلى إصلاح الناس فعليك أن تبدأ بنفسك، فمن أعظم الخطأ أن تسيرَ في إصلاح الآخرين بينما نفسك فاسدة.»[٦٠] وفي عهده إلى محمّد بن أبي بكر، سلف مالك في ولاية مصر، حين تقليده، يجعل الإمام رابطة قوية بين العهد بالسلطة والحاجة إلى مخالفة النفس: «واعلمْ - يا محمّد بن أبي يكر- أنّي قد ولّيتك أعظمَ أجنادي في نفسي أهلَ مصر، فأنت محقوق أن تخالف على نفسك وأن تنافح عن دينك».[٦١]

من هنا كان لا بد من النظر باهتمام وحذر في العلاقة بين عِظَم السلطة الموضوعة تحت تصرّف المرء والمسؤولية الروحية الناجمة عن ذلك. أولاً، إنها تتعلق بنفس المرء ورغباته، وثانياً في ما يتعلق بالدين الذي يجب أن يحترس المرء تجاهه. فكلّما عظُمت السلطة الممنوحة عظُمت ضرورة ضبط النفس وكبحها؛ لأنه إذا ما انقادت النفس لرغباتها وراحت تعمل لإرضائها مستخدمة السلطة الموضوعة تحت تصرّف الشخص، فسينتهي الأمر به لا إلى إفساد نفسه وحدها فحسب، بل الدين الذي أوكل إليه أمر التمسّك به والمحافظة عليه. مرّة أخرى يلاحظ المرء تسلسل الأولويات وفقاً لمبدأ روحي أساساً: تَعتمد وحدة الدين في شكله الخارجي وتطبيقه على الوضع الداخلي أو الترتيب الباطني لنفس المسلم. وهذا تعبير آخر يفصح عن مبدأ وضع الأمور في مواضعها.

وتصف آية قرآنية بإيجاز شديد النفس الأمّارة التي تدّعي لنفسها حقَّ الاستقلال والسلطة، فتقول: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ (٩٦: ٦-٧). وما إن تتظاهر النفس بالاكتفاء الذاتي وتحاول النأي بنفسها عن اعتمادها الكلّي على الله، حتى تنصّب نفسَها كإله بحقّها الخاص، وهنا يقع الوصف الحقيقي للظالم، ذلك الذي ﴿ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (٤٥: ٢٣)، كما تقول الآية

---

(٦٠) **غُرر الحكم**، م١، ص ٧٨١، رقم١.

(٦١) **نهج البلاغة**، ص ٣٢٩؛ Peak, p. 487.

القرآنية. إنّ علم المرء بعدميّته أمام الله، وبالتالي حاجته غير المشروطة إلى الله، ربما يمكن أخذهما هنا كوسيلة أساسية لإرخاء قبضة «النفس الأمّارة بالسوء». إذ إن النفس التي سبق لها أن أمرت نفسها بالسوء هي وحدها التي تأمر غيرها بالسوء، وتلك التي تقف وضيعة أمام الله هي وحدها من ستكون متواضعةً ورحيمةً وعادلةً في تعاملها مع الناس.

ويبرز هذا المبدأ بوضوح من الكلمات التالية للإمام: «وليكُنْ أحبُّ الأمورِ إليك أوسطها في الحقّ[٦٢]، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإنّ سخط العامّة يُجحف برضى الخاصّة...»[٦٣] إنّ التشديد على أهمية العامّة لا يشكّل نصيحة عملية سليمة من أجل إدارةٍ سلسةٍ وعادلة للدولة فحسب؛ بل يمكن رؤيته على أنه يعكس الضرورة الروحية لتحقيق التواضع الفعلي للإنسان تجاه الله، وكطريقة، بالتالي، لتشجيع الحاكم ليقرن نفسه مع الفقير، وليس بالأحرى مع الغني، وذلك انسجاماً مع المبدأ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (٣٥: ١٥).

إنّ فقر الإمام وتقشّفه المتشدّد كان بحقٍّ مضربَ المثل. إلاّ أن ذلك لم يكن مجرّد تعفّف عن الدنيا ولا من أجلها، وهذا ما يتضح من خلال المحاورة بين الإمام وأحد المتزهّدين، عاصم بن زياد، الذي شكته أسرته إلى الإمام بسبب تعفّفه المتشدّد عن الطعام. فقد أخبره الإمام أنّ عليه أن يفكر في أسرته وألا يحرم نفسه من الطيّبات التي أحلّها الله. فيردّ عاصم بجواب مفحم: «يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجُشوبة مأكلك!» فيجيبه الإمام قائلاً: «ويحك، إني لست كأنت، إن الله تعالى فرض على أئمّة الحقّ أن يقدّروا

---

(٦٢) «أوسطها في الحق». لدينا هنا تعبير جيّد عن المبدأ الأرسططالي المعرَّف بمصطلح «الوسيلة الذهبية».

(٦٣) **نهج البلاغة**، ص ٣٦٨؛ Peak, p. 535.

أنفسهم بضَعَفِةِ الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره!»[٦٤] لدينا هنا تعبير قاسٍ عن حاجة الأكثر قوة من الناس كي يقدّروا أنفسهم بالأكثر ضعفاً في مجال المادّة والثروة. إذ من الصعب تصوّر طريقة لتقليل أثر الأمور الدنيوية وإضعافها وتعزيز الروحانية في المجتمع أكثر فاعليةً من هذا التحقير المتعمّد لنفس المرء من جهةٍ مادّية بحتة لوضعها في مستوى أضعف الناس الذين يحكم عليهم. فمن كان قادراً على امتلاك الكثير يختار أن يكون لديه الشيء الأقل، وما يعنيه الإمام هنا ضمناً هو أنه إذا ما أراد الإمام أن يكون من بين «أئمّة الحقّ»، فعليه إظهار ارتباطه بالحقّ، أو الطريقة الروحانية النهائية التي ليس للثروة المادّية في ضوئها أيّ أثرٍ يُذكر. وهكذا، حتى لو كان الأكثر قوة والأكثر ضعفاً فقراء بالمعنى المادّي، إلا أن كنوز المجال الروحي هي في متناولهم، وهذا يتناسب مع بلوغهم للحقيقة المعبَّر عنها بالآية المقتبسة أعلاه، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾.

وجديرٌ بالذكر أيضاً أن إلحاح الإمام على أئمّة الناس كي يعيشوا، على مستوى السطح السيكولوجي الاجتماعي، كالفقراء، كما يتمثل ذلك في حياته الخاصة، يُعتبر طريقةً فعّالة لضمان أن اللامساواة المحتومة في المجتمع لن تولّد الحسد عند الفقراء.

رحمة العدل

الاقتران بالفقراء يعزّز أيضاً وعيَ الحاكم بحاجته الدائمة إلى الله، وهذا ما يساعده على العيش بصورة دائمة معتمداً على رحمة الله، بالأمل والثقة؛ والمصاحب الطبيعي لمثل هذه الحياة هو الإنعام بالعطف والرحمة على بني جنس المرء من البشر. ولا تتعارض القدرة على العمل بشفقة ورحمة مع متطلّبات

(٦٤) المصدر السابق، ص ٢٤٣ - ٢٤٤؛ Peak, pp. 419-420.

العدل، إذا ما تصوّرناه على أُسس أنطولوجية، أي وفقاً للطبيعة الأساسية للحقيقة. والتصرّف برحمة يتطابق مع العدل ليس بمعنى وضع الأمور في مواضعها فحسب - إذ علينا أن نمدّ الرحمة إلى حيثما كانت الحاجة إليها - بل تتلاءم مع العدل من جهة كونها تتوافق مع طبيعة الأشياء الحقيقية، أي مع الطبع المطبوع للحق. ولهذا السبب نجد على رأس كل سورة من سور القرآن (ما عدا واحدة) اسم الله متبوعاً بعبارتي «الرحمن الرحيم». بعبارة أخرى، لا تنبع القدرة على التصرّف برحمة من مشاعر شخصية إلى هذا الحد كما لو كانت صادرة عن ارتباط مطبوع بطبيعة الحقيقة الإلهية نفسها؛ أي تلك الحقيقة الأسمى التي يقول عنها القرآن: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٧: ١٥٦)؛ أو تلك الحقيقة التي يقول فيها ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (٦: ٥٤)؛ أو تلك التي يتقرر فيها طبعُها الجوهري بمبدأ «سبقت رحمتي غضبي».[٦٥] ويعثر المرء أيضاً على أقوال عديدة للإمام عليّ بخصوص ضرورة إظهار الرحمة: «توزيع الرحمة يستنزل الرحمة».[٦٦] «كما تَرحَم تُرحَم».[٦٧] «أعجب لامرئٍ يرجو رحمةَ مَنْ هو أعلى منه، ولا يرحم مَنْ هو أدنى منه.»[٦٨]

إنّ ما لا يُستنكر هنا هو كلٌّ من الجانب المتشدّد من طبيعة الأشياء والجانب «الساخط» من الله، إلاّ أنهما كليهما ملحقان بوضوح بالمبدأ الأنطولوجي الأعلى للرحمة. وبكلمات أخرى، ليس ثمّة من إجراء مشترك بين الأشياء النسبية الخاضعة للسخط والعقاب وبين الحقائق المغبطة بطبعها التي هي في متناولنا عبر الرحمة والشفقة الإلهيتين. فالمرء يصبح «حقيقياً» أكثر، إذن، بمقدار ما تعكس

---

(٦٥) هذا حديث قُدسي، أي حديث إلهيّ نطق به النبيّ. حول الإشارات إلى هذا الحديث في المصادر النموذجية للحديث مثل البخاري ومسلم وابن ماجة، انظر: Wensinck et al., *Concordance et indices*, vol. 2, p. 239.

(٦٦) **غُرر الحكم**، م١، ص ٥٨٠، رقم ١.

(٦٧) المصدر السابق، ص ٥٨١، رقم ٩.

(٦٨) المصدر السابق، ص ٥٨١، رقم ٤.

نفسه هذه الغلبة للرحمة في كلا جانبي التوجه الروحاني والسلوك الأخلاقي. ونجد في مجال المجتمع الإنساني أن طبيعة العدل بحدّ ذاتها، وكما نتصوّرها بهذه الطريقة المقدّسة، هي ما تميل إليها الشفقة حيثما كان ذلك ممكناً، حتى ولو كانت هناك ضرورة أيضاً لوجود مكان لتطبيق متشدّد لعقوبة تصحيحية عندما لا يمكن تجنّب ذلك. وبالفعل فإن الإمام يوجّه مالكاً في عهده إليه بإيقاع العقوبة البدنية على كلّ موظّف تثبت إدانته بإساءة استخدام الأموال العامة.[٦٩] إنّ رسائل الإمام ونصائحه طافحة بالتنبيهات الصارمة التي تحذّر من عقوبات سريعة وقاسية لعمّاله؛ وتتناسب قسوةُ تحذيراته مع إخلاصه الثابت ووفائه لمتطلّبات العدل والأمانة في إدارة الموادّ المالية العامّة. فهو يكتب، على سبيل المثال، إلى زياد بن أبيه، نائب واليه على البصرة، ابن عمّ علي، عبد الله بن العباس:

> «وإنّي أُقسِمُ بالله قَسماً صادقاً، لَئِنْ بلغني أنّك خنتَ من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشدنَّ عليك شدّة تدعك قليلَ الوفر، ثقيلَ الظهر، ضئيلَ الأمر».[٧٠]

وكذلك، كان الإمام متشدداً تجاه أقاربه إذا ما كان ثمّة من تلميح حتى إلى طلب إحسان قد يتطلب إساءة استخدام لأموال عامة. فقد أشار في إحدى خطبه إلى حادثة تتعلق بأخيه الضرير عقيل بن أبي طالب الذي طالب بأموال من الخزينة كانت خارج حدود مستحقاته.[٧١] فقال الإمام: «لقد ظنّ أنني سأبيع ديني له.» وكانت ردّة فعله أن تناول قطعة حديد محمّاة إلى درجة الاحمرار وقرّبها من جسم أخيه. وقال له إنه بطلبه هذا كأنه يحض شقيقه، علياً، على الدخول في نار أشدّ وأحمى.[٧٢] وبشكل مشابه، عندما وصله خبر إساءة حيازة ابن عمّه وحليفه

(٦٩) **نهج البلاغة**، ص ٣٧٤ - ٣٧٥؛ Peak, p. 540.

(٧٠) المصدر السابق، ص ٣٢٢؛ Peak, p. 481.

(٧١) حول سياق هذا الطلب وعواقب رفضه، انظر: Madelung, *Succession*, p. 264.

(٧٢) **نهج البلاغة**، ص ٢٦٤؛ Peak, p. 444.

على مدىً طويل، عبد الله بن العبّاس[٧٣]، لأموال عامة، كانت ردّة فعل الإمام صرخة احتجاج راعدة. فقد أمر الإمام ابنَ عمّه قائلاً:

«اتّقِ الله، واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل ثمّ أمكنني الله منك لأعذرنّ إلى الله فيك، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار.

ووالله لو أنّ الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة...»[٧٤]

إنّ ذكر حفيدي النبي هنا له دلالته الهامة. إذ مهما بلغت درجة القرابة بين نفس المرء وبين المخطئ، ومهما بلغت رفعة مكانته، فإن مبدأ العدل يتطلب موضوعية مطلقة - فليس ثمّة من أفضال على المحبّبين والمقرّبين من المرء.

ولا يكتفي هذا الموقف بالتعبير عن الضد نفسه لمحاباة الأقارب تلك التي زعزعت إدارة سلف الإمام[٧٥]، بل هي ما يأمر به القرآن بالضبط: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ...﴾ (٤: ١٣٥).

بالعودة إلى موضوع الرحمة، تُعتبر الفقرة التالية عملاً رائعاً لأنها تضع ضرورة الرحمة والشفقة في سياق عالمي، كما إنها أحد أكثر التعابير أهمية للإمام

(٧٣) الرسالة ٤١ هذه هي ببساطة رسالة موجّهة إلى أحد عمّاله (أي عمّال عليّ)، وفيها إشارة إلى أن الموجّهة إليه لم يكن سوى ابن عمّه. ويشكّ بعض المؤرّخين في أن يكون هذا الشخص هو ابن العباس فعلاً: انظر الخوئي، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة** (طهران، لا. ت)، م ٢٠، ص ٧٥-٧٦ بخصوص مناقشة موجزة لهذه الرسالة، وأورد ماديلونغ تفاصيل الرسائل الغاضبة المتبادلة بين الشخصين بناء على مصادر تاريخية، Madelung, *Succession*, pp. 271-278

(٧٤) **نهج البلاغة**، ص ٣٥٥؛ Peak, p. 511.

(٧٥) من أجل تقدير متوازن للمظالم التي صبغت حكومة عثمان، والشكاوى ضده كخليفة ثم التمرد الذي انتهى بقتله، انظر: Madelung, *Succession*, pp. 81-113.

حول وحدة الجنس البشري ومساواة جميع بني البشر. إنها تقف بارزة كوسيلة تصحيح لكل أشكال التحامل والتخصيص والتمييز الطائفي التي قد تطبّق العدل أو الرحمة على أعضاء «مجموعة» الفرد فقط، مهما كان تعريفها أو تحديدها:

«وأَشْعِرْ قلبَك الرحمةَ للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكونَنَّ عليهم سبعاً ضارِياً تغتنم أكلَهم فإنهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخَلق، يفرطُ منهم الزلل، وتعرض لهم العِلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطِهم من عفوِك وصفحِك مثلَ الذي تحبّ أن يعطيك اللهُ من عفوِه وصفحِه، فإنّك فوقَهم، ووالي الأمر عليك فوقَك، واللهُ فوقَ من ولاّك! وقد استكفاك أمرَهم وابتلاك بهم.»(٧٦)

إن الملاءمة العالمية لمبدأ الرحمة والعطف قد اجتمعت هنا بمذكِّرٍ بالسلطة المطلقة لله. فمهما كان الرجل -حاكماً أو والياً يعيّنه حاكم- فإنه ليس بشيء سوى عبد لله، يعتمد على رحمة ربّه بصورة مطلقة. وهكذا، على كل من يجد نفسه في موقع من التفوّق النسبي على الآخرين أن يتذكر دائماً ضعفَه مقابل المطلق، حيث يؤدّي به هذا الوعي في آن إلى إظهار الرحمة تجاه من هم أدنى منه، واكتساب رحمة الله الذي هو فوقه.

وقد يجوز لنا أن نورد حادثة أخرى توضح بشكل جيّد تطبيقَ الإمام الرحيم لمبدأ العدل إضافة إلى كونها تعبيراً عن مبدأ أشرنا إليه سابقاً وهو أن الناس جميعاً هم «نظيرٌ لك في الخَلق». التقى الإمام مصادفة متسوّلاً أعمى عجوزاً، فسأل عنه. فقيل له إن المتسوّل نصراني. فقال لمن حوله: «لقد استعملتموه حتى أصبح عجوزاً ضعيفاً، وترفضون الآن مساعدته. أعطوه من بيت المال ما

---

(٧٦) **نهج البلاغة**، ص ٣٦٧؛ Peak, p. 534-5.

يقيم به أَودَه.»[٧٧] يضاف إلى ذلك، أن هذه الجملة تعبّر بإيجاز شديد عن مبدأ المصلحة الاجتماعية الإسلامي، الذي يقوم على إعادة توزيع عادلة وسياسة من عدم التمييز بين المسلمين وغيرهم بصورة صارمة. فالعدالة الاجتماعية والمساواة الدينية تنبعان منسابتين من الرحمة التي لا يُنظر إليها كأحد المشاعر فقط، بل كبُعد منطبع في الحق. ولذلك، فإنها تُترجَم إلى واجب ديني أساسي مفروض على كل المسلمين، حكاماً ومواطنين، لا فرق.

وجدير بالذكر أن الجملة الأخيرة من الفقرة المذكورة سابقاً، وهي التي تحذّر الحاكم من اعتبار السلطة الممنوحة له على رعاياه، ليست ببساطة امتيازاً، وإنما امتحاناً من الله، تعبّر بوضوح عن موقف الإمام الخاص من الحكم. لقد قال في الخطبة الشهيرة بالشِقْشِقيّة إنه لم يقبل بالسلطة إلا لأنها واجب لا يمكن التهرّب منه:

«أما والذي فلقَ الحبَّةَ، وبرأ النسمةَ، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يُقارُّوا على كظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز.»[٧٨]

نرى في ذلك تمثُّلاً باهراً لموقف أفلاطون المثالي من السلطة؛ السلطة التي يحملها «الفيلسوف» الحق، ذلك الذي يتحمّل عبء الحكم من أجل الناس فحسب، «ولا يعتبرها تمييزاً بل مهمة لا مجال لتجنّبها... ينصبّ اهتمامه على الحق وما يستجلبه ذلك من شرف، وفوق ذلك كلّه، يرعى العدل باعتباره شيئاً لا غنى عنه، ومن أجله وأجل ضمان سلامته، يعملون على إعادة تنظيم دولته.»[٧٩]

---

(٧٧) أوردها شيخ حسين نوري همداني في «أصول ومباني حكومة إسلامي أز منظر إمام علي» في: Proceedings of the International Congress on Imam Ali, p. 8.

(٧٨) **نهج البلاغة**، ص ١٦؛ Peak, p. 106.

(٧٩) أفلاطون، **الجمهورية**، ص ٢٥٦. وقد تمثّل هذا الموقف إلى درجة الكمال عند الحكيم =

المبدأ الذي يقف وراء هذه المقاربة للسلطة وإدارة الحكم هو بوضوح مبدأ واجب كرم النفس. فإذا ما مُنح شخص فضلاً أو بركة أو امتيازاً بالعلم، وترافق ذلك بإحساس واضح بالعدل، تولّد عنده واجبٌ أعظم متطابق [مع ما اكتسبه من فضل أو علم]. إن واجب المرء تجاه الله يتزايد بصورة متناسبة مع الأفضال والنِّعم الممنوحة له. وقد عبَّر الإمام عن ذلك في إحدى خطبه بعد أن امتدحه أحد مؤيديه، فقال: «فإنه لم تعظم نعمةُ الله على أحد إلا ازداد حقُّ الله عليه عِظماً.»[٨٠]

حُسن الظنّ بالله

نأتي الآن إلى نقطة عميقة الدلالة في رسالة الإمام، نقطة يمكن أن يتمّ تجاوزها بكل سهولة، آخذين بعين الاعتبار الإيجاز الشديد في التعبير عنها، وكذلك حقيقة أن مصاحبتها الإيجابية لم ترد صريحة عند الإمام هنا. إنها ترِد في معرض توجيهاته لمالك بخصوص أنواع المستشارين الذين يجب أن يبقيهم قريبين منه. إنه يوصيه بتجنّب البخلاء والجبناء، مضيفاً القول: «فإنّ البخل

= بويثيوس (ت. ٥٢٥م) - الذي كانت لتأليفه بين الفلسفة اليونانية والمسيحية الهيمنة الفكرية على الفكر المسيحي من العصر الوسيط - وكان قد دخل في خدمة الإمبراطور القوطي ثيودرويك، إلا أنه أُعدِم بوحشية بتهم باطلة. وكما ذكر في كتابه، *The Consolation of Philosophy*، الذي كتبه في السجن وهو ينتظر تنفيذ حكم الإعدام، فقد دخل الحياة السياسية مدفوعاً «برأي أفلاطون حول أن الثروات العامة ستلقى البركة إذا ما تحكّم فيها الفلاسفة.» ويضيف في خطابه الموجّه إلى «الليدي الفلسفة» أنه تعلّم منها أنّ سبب «ضرورة قيام الفلاسفة بالحكم كان لمنع عِنان الحكومة من السقوط في أيدي الناس الأشرار الفوضويين، الأمر الذي سيؤدّي إلى تدمير الخير. وبناء على هذه السلطة، فقد قرّرتُ تحويل الإدارة التي تعلّمتها منك خلال أوقات فراغنا إلى الصالح العام.» *The Consolation of Philosophy* (tr. V. E. Watts) (London, 1969), p. 41

(٨٠) **نهج البلاغة**، ص ٢٥٢؛ Peak, p. 434.

والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظنّ بالله.»[٨١] إن عبارة «سوء الظن بالله» تستدعي فكرة إساءة فهم الطبيعة الإلهية، الناشئة عن سلسلة من التصوّرات الخاطئة لصفات الله. نصل من وجهة النظر هذه إلى أن كل القبائح الإنسانية تنشأ عن اختلال وظيفة فكرية تكون هي بدورها نتيجة إيمان ضعيف - أو إلحاد صريح، طالما أن الكفر بالله هو نفي لحقيقة الله، وبالتالي، نوع من «سوء الظن» في ما يتعلّق به. وعكس ذلك يجري بصورة منطقية: الإيمان القوي والعميق يولّد «حُسنَ الظنّ» بالله، أي إدراك تأمّلي وفكري دقيق للحقيقة الإلهية، ويؤدّي «حُسن الظنّ» هذا بدوره إلى أن النفس تنطبع (ولا تتأثر فقط) بالصفات الإلهية المتكوّنة داخل تلك الحقيقة. يجب أن نفهم هذه الصفات، إذن، ليس لأنها سامية وفي تآلف مطلق مع الجوهر الإلهي وخارج نطاق النفس الإنسانية بصورة قاطعة فحسب، بل يجب فهمها واستيعابها كنماذج ومثالات أو كمالات تعمل النفس على مضاهاتها في حدود إمكاناتها.[٨٢] والجدير بالذكر أن ذلك إنما هو الشيء المعاكس تماماً لمقارنة نفس المرء من دون غيرها مع الله في عظمته. «فالواجب يقتضي أن يتشبّه المرء بالله قدر المستطاع، لكنّ التطوّر الروحي هذا يتكشّف ضمن سياق عبودية المرء له [لله] غير القابل للتعديل. وبكلمات أخرى، على المرء أن يكون كريماً لأن الله هو «الكريم»، ورحيماً لأنه هو «الرحمن»، وهكذا. لكن على المرء أن يكون وضيعاً، ومتواضعاً ومطموساً، إذ ليس ثمّة من حجم من الفضائل أو الذكاء قادر على تخفيف عدم وجود مقايسة بين المطلق والنسبي.

---

(٨١) المصدر السابق، ص ٣٦٩؛ Peak, p. 536.

(٨٢) بُنيت وجهة النظر هذه على مبدأ «جعل الله الإنسان على صورته،» وهو حديث ذكرته المصادر الشيعية والسنية معاً. انظر: المجلسي، **بحار الأنوار** (طهران، ١٩٧٧). م٤، ص١١؛ وبخصوص الإشارات إليه عند بخاري ومسلم وابن حنبل، انظر: Wensinck, *Concordance*, vol. 2, p. 71.

إن جميع أمثال هذه الفضائل، كالتواضع والاعتزال، إنما هي أشكال تعبير عن اعتماد الإنسان المطلق على الله، أو باعتبارها مظهراً لسموّ المطلق. وهكذا، وكما هي الحال بين الإنساني والإلهي، ثمّة مشابهة إيجابية وأخرى عكسية في آن؛ وفي ما يتعلق بالأولى فإن «مَن لا يُظهر رحمةً، لن تَظهَر له أية رحمة؛»[٨٣] وفي ما يتعلق بالثانية، وكما ورد ذكرها سابقاً فهي، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (٣٥: ١٥) لذلك، يجب أن يكون ثمّة تركيب أو مزج بين الفضائل الإنسانية الفعّالة، باعتبارها انعكاسات إيجابية للصفات الإلهية، وبين الوعي الروحي لعدمية المرء أمام الحقيقة الإلهية - الانعكاس المقلوب للسموّ الإلهي على المستوى الإنساني، فالمرء إنما هو عبد الله وخليفة الله في آن. وشعور المرء بعبوديته يضمن ألاّ ينزلق المرء من تمثيل الله إلى منافسته في الأبّهة، ولو كان ذلك بصورة لاواعية؛ بينما يضمن الالتزام الفعّال بتمثيل الله ألاّ ينزلق هذا الوعي بالعبودية إلى حالة من نسيان كرامة ومسؤوليات القيام بخدمة الحالة الإنسانية، الأمر الذي يتسبّب بهذا الشكل في توليد شلل روحي وإهمال لواجب المرء تجاه الدنيا. ويشكّل التوازن بين هذين البعدين للوجود الإنساني جانباً آخر من العدل الديني، من وضع الأمور في مواضعها، وتوجّه صفة الفعل الأخلاقي باتجاه تناغُم الوجود المحض.

الدولة والمجتمع

بعد ذلك، يقدّم الإمام وصفاً لطبقات الناس المختلفة داخل الدولة والمجتمع: الجنود، والكتّاب، والقضاة، والعمّال، وأهل الجِزية والخراج، والفلاّحون، والتجّار، وأهل الصناعات، وأخيراً طبقة ذوي الحاجة والمسكنة - ولكل طبقة منها حقوقها الخاصة وعليها واجباتها. ويمكن اعتبار التعليمات

(٨٣) حديث مشهور للنبي. انظر ريشهري، **ميزان الحكمة**، م٤، ص٦٩، الحديث رقم ٦٩٦٣.

المعطاة في هذا الجزء من العهد الرسالة حدّاً قاطعاً للعدل في ممارسته الفعلية، حيث أدخلت في حسابها الحاجات الملحّة المناسبة من الحياة الاجتماعية والسياسية. وللوالي أن يعتبر أنّ لكل طبقة من الطبقات الخاضعة لسلطته حقوقها وواجباتها، لكنّ المظهر الجوهري لعلاقة الوالي بالمجتمع ككل تتقرّر، مرّة أخرى، بالواجب الأساسي تجاه الله، لأن الله هو «مَن سمّى لكلٍّ سهمَه، ووضع على حدِّه فريضةً في كتابه أو سُنّة نبيّه عهداً منه عندنا محفوظاً.»(٨٤)

يُعدُّ واجب الوالي تجاه المجتمع إذن جزءاً من العهد العالمي بين الله والإنسان، العهد ذلك الذي تتكرر مقابلته إلى حدّ ما في القرآن. ويشعر المرء، مرّة أخرى هنا، أنه عندما يستخدم الإمام هذا المصطلح القرآني لتعزيز واجب العمل بالعدل تجاه كل طبقات المجتمع، إنما يفعل ذلك لعلمه بأن أثر كلماته سيتعمق بصورة لا تقاس عبر تردّد صداها مع آيات كتلك التي تقول: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ (١٣ : ١٩-٢٠) والآيــة: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ (١٧ : ٣٤).

إنه لأمر هامّ أيضاً أن الإمام ينصح مالكاً، قبل إعطائه التعليمات المذكورة أعلاه مباشرة، بالإكثار من مدارسة «العلماء»، وعقد المناقشات مع «الحكماء». والغرض من ذلك هو «تثبيت ما صلُح عليه أمرُ بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك».(٨٥) والتفريق بين العلماء والحكماء هنا له أهميته. فيبدو أن ثمة تلميحاً إلى التفريق بين الأحكام الرسمية كما تأسّست في القرآن والسنّة، والروح الكامنة وراءهما؛ أي روح الحكمة التي بدونها لا يمكن تطبيق الأحكام بدراية وحساسية.

---

(٨٤) **نهج البلاغة**، ص ٣٧١؛ Peak, p. 537.

(٨٥) المصدر السابق، ص ٣٧٠؛ Peak, p. 537.

يستتبع ذلك وصفٌ موجز جداً لتساند وتكافل كل طبقة أو شريحة من شرائح المجتمع بعضها مع بعض. ويبتدئ ذلك بدور الجنود الداعم للدولة وينتهي بالوالي نفسه باعتباره المركز الذي تدور حوله بقية العناصر الأخرى. غير أن هذا المركز الأفقي لا يساوي شيئاً من غير المحور العمودي الذي يربط تلك العناصر، هي وكامل المجتمع بالتالي، مع الحق. لقد جرى وصف الجنود «بحصون الرعية»، وأخبر الوالي، في نهاية الفقرة، بأنه لا يستطيع تحقيق ما ألزمه الله من ذلك إلا بالاهتمام والاستعانة بالله. وسيجري تأكيد هذه النقطة الحاسمة وتعزيزها في ما بعد في العهد عندما يخاطب حاجات الفقراء ويعالجها.

أما في ما يتعلق بالتوجيهات ذات الصلة بمختلف أصناف الدولة والمجتمع، فيكفي بالنسبة إلى أغراضنا هنا لفتُ الانتباه إلى بعض النقاط البارزة. أولاً، في ما يتعلق بقائد القوات، قيل لمالك أن يختار لهذا المنصب الشخص الذي هو «أنصحهم لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حلماً: مِمَّنْ يبطئ عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء، وينبو على الأقوياء وممّن لا يثيره العنف، ولا يقعد به الضعف.»[٨٦]

من نافل القول أن هذا الوصف للقائد المثالي يعكس شخصية الإمام نفسه.[٨٧] وما تجدر الإشارة إليه هو الأهمية الموضوعة على الرأفة واللطف والحلم- وهي صفات لا تلصق عادة بالناس المحاربين. ويلاحظ المرء موقفاً مُلطّفاً روحياً تجاه نشاط يجري، إذا ما ترك لأدواته الخاصة، بالجموح والاضطراب ضدّ القواعد المتّبعة من اللياقة والأدب والكياسة. ومرّة أخرى، لا يستطيع المرء تجاهل ملاحظة أوجهِ الشبه بين وصف الإمام للمقاتل الكامل ووصف أفلاطون لـ«الراعي» أو الحامي للدولة المثالية. يحدّد أفلاطون المشكلة

---

(٨٦) المصدر السابق، ص ٣٧٢؛ Peak, p. 538.

(٨٧) يبدو أن ذلك هو وصف جيّد لمزج مالك ما بين الفظاظة واللين، كما يقول شارح النهج، ابن أبي الحديد، شرح، م١٥، ص ١٠١-١٠٢.

اللازمة عن تشكيل القوات لحماية المدينة والدفاع عنها على النحو التالي: كيف نضمن أن الناس الذين يتصف استعدادهم الطبيعي بـ«الهمة» والإقدام «سيبقون بعيداً عن التصرّف بعدوانية أحدهم تجاه الآخر، وتجاه بقية أبناء بلادهم؟» إذ إن «عليهم أن يكونوا رؤوفين مع شعبهم وخطرين فقط تجاه أعدائهم.»[٨٨] ويردّد ذلك صدى الوصف القرآني لأولئك الذين هم مع النبي بأنهم ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ (٤٨ : ٢٩) ومن هنا جاء تأكيد الإمام على صفات الرأفة المطلوبة في المحارب باعتبارها المكمل الأساسي للفضائل العسكرية.

بالتحوّل إلى الصنف الثاني، القضاة، يشير الإمام إلى ما يلي باعتباره فضائل أساسية يجب توافرها في أولئك الذين سيطبّقون العدالة الشرعية: يجب أن يكونوا مِمّن هم أوقفهم في الشُّبهات وأقلّهم تبرُّماً بمراجعة الخصم، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى منهم دون أقصاه، وآخذهم بالحجج، وأصبرهم على تكشّف الأمور، ولا يستميله إغراء، ولا يزدهيه إطراء. ويضيف الإمام القول، «وأولئك قليل.»[٨٩] كما يوصي بالبذل في العطاء للقضاة بحيث «يزيل معها عِلّته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس» - وهذا من الشروط الأساسية للمحافظة على الجسم القضائي بعيداً عن الفساد.

أما بالنسبة إلى الإداريين، فقد طلب العهد من مالك أن يختبر أمانتهم قبل استخدامهم، محذّراً إياه من تدخّل عوامل الانحياز والمحاباة في تَوليتهم. وعليه أن يتفقّد أعمالهم ويبعث بالعيون من أهل الصدق والوفاء عليهم. فإذا ما بسط أحد منهم يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، بسطتَ عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله.

---

(٨٨) الجواب هو أن القلق روحياً الذي تلزمه ممارسة الرياضيات، يجب أن تكون تهدئته عن طريق «الموسيقى»، أي كل تلك الفنون التي تترأسها: الموسيقى والفن والآداب والثقافة والفلسفة. انظر: الجمهورية، الفصل ٩، ص ٦٥-٩٩.

(٨٩) **نهج البلاغة**، ص ٣٧٤؛ Peak, p. 539.

وفي ما يتعلق بأولئك الذين يحرثون الأرض، ويُجمع منهم الخراج، يُطلق الإمام القول المأثور التالي: «ليكن نظرُك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد».(٩٠) ويختتم الإمام وصاياه الإضافية بالانتباه لحاجات الفلاحين، وضرورة الاستجابة لكل من يشكو ثقلاً أو عِلّة، مطلقاً التحذير التالي:

> «وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها، وإنما يُعوز أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجمع، وسوء ظنّهم بالبقاء، وقِلّة انتفاعهم بالعِبر.»(٩١)

وفي ما يتعلق بمعنى عبارة «سوء ظنّهم بالبقاء»، يمكن أن يكون ذلك، طبقاً للمفسّرين، إما أن الولاة يظنّون أنهم باقون إلى الأبد ناسين أنهم سيموتون ويحاسبون في الدار الآخرة؛ أو أنهم يشكّون في استدامة مركزهم لفترة طويلة، فيعملون على استغلال الفرص المتاحة لهم عندما يستطيعون ذلك. وبالنسبة إلينا، فإن التفسير الأول هو الأكثر ترجيحاً، إذا ما تذكّرنا المدى الذي تردّد فيه صدى الآية القرآنية التالية، التي يمكن اعتمادها كإحدى تلك العِبَر التي ذكرها الإمام في النهاية الأخيرة للجملة: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ۝٢ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ۝٣ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ﴾ (١٠٤: ١-٤).

يستعمل الإمام كلمة «جمع» نفسها لتعني تكديس الثروة الواردة في الآية. والدرس واضح: الجشع علامة على قِصَر البصر الروحي. ونسيان ما يستقيم حقاً يؤدّي إلى درجات مختلفة من الجشع، المفهوم هنا على أنه الرغبة في غنى مادّي زائف بدلاً من فيضٍ روحاني حقيقي؛ وهذا ما يولّد، بدوره، الاستغلال

---

(٩٠) المصدر السابق، ص ٣٧٥؛ Peak, p. 540-41.

(٩١) المصدر اسابق، ص ٣٧٥-٣٧٦؛ Peak, p. 541.

والجور. ومرّة أخرى، يلاحظ المرء كيف أن رذيلة الظلم، في منظور الإمام لا تؤدّي إلى الفساد فحسب، بل هي نفسها نتاج سلسلة من الأسباب المتجذّرة في قَلْبِ القِيَم الروحية وعكسها، وهذا فشل في تمييز الطبيعة الحقيقية للأشياء.

وكذلك فإن النصيحة التي يقدّمها بخصوص تعيين الكتّاب قد اختُتمت برسالة روحية. فقيل لمالك أن يتجنّب إغراء تعيين أولئك الأشخاص الذين يتصنّعون للوالي ويظهرون له أفضل جوانب شخصيّتهم. لأن على الوالي معاينة واختبار سجلاّتهم السابقة إضافة إلى الانطباع الذي تركوه عند العامّة، وبعد ذلك يُعيّن أعرَفَهم بالأمانة وجهاً. والقيام بذلك كلّه موصوف بأنه «دليل على نصيحتك لله.»[٩٢]

ويأتي بعد ذلك وصفُ الإمام للتجّار والصنّاع الذين هم موادّ المنافع وأسباب المرافق، وجلاّبها من المباعد والمطارح، وكل ذلك لمصلحة المجتمع. ولهذه الأسباب يوصي بهم خيراً. وهم، على العموم، أناس مسالمون ويجب تركهم لأعمالهم بسلام، إلا أنه من الواجب أيضاً البقاء على حذر تجاه بعض قبائحهم التي يميلون إليها كالاحتكار والشحّ القبيح والغشّ.

الفقراء: أولئك الذين هم «أحوج إلى الإنصاف»

ويصل الإمام الآن إلى نقطة في الرسالة، «العهد»، يُريد من مالك أن يُوليها اهتماماً خاصاً. إنه يبدأ الفقرة بعبارة تعجّبية، «الله، الله» من أجل التشديد على ضرورتها وإلحاحها. ويتعلق التوجيه هنا بأناس لا مورد لهم على الإطلاق - أهل البؤس والزّمْنى واليتامى وكبار السنّ - أولئك الذين هم «أحوج إلى الإنصاف» من غيرهم، والذين يجب معاملتهم بطريقة تؤدّي إلى «الإعذار إلى الله سُبحانه يوم تلقاه.»[٩٣] إن هؤلاء جميعاً، ومعهم أولئك المحتاجون الذين يرفضون

---

(٩٢) المصدر السابق، ص ٣٧٦؛ Peak, p. 541.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٣٧٧؛ Peak, p. 542.

التسوّل، هم من يجب على الوالي مساعدتهم، وأن يُعيِّن لهم أحدَ ثِقاته من أهل الخشية والتواضع ليرفع إليه أمورهم. ثم يضيف الكلمات الحاسمة: «وذلك على الوُلاة ثقيل، والحق كلّه ثقيل وقد يخفّفه الله على أقوام طلبوا العاقبة فصبّروا أنفسهم، ووثقوا بصدق موعود الله لهم.»

ما نريد تسليط الضوء عليه هنا هو أن العنصر الروحي هو ما يجعل الشيء المثالي شيئاً عملياً؛ ولولا ذلك لأصبح «حملاً ثقيلاً»: المساعدة الإلهية مضمونة لأولئك الذين لا يقتصر اهتمامهم على هذه الدنيا فقط، ولكنّ طلباتهم تتعدّى حدودها لتعبر إلى الدار الآخرة. وعندما ننظر إلى هذه الدنيا على أنها ممرّ إلى الآخرة فحسب، يبرز لدينا موقف تجاه الدنيا يتّسم بالعدل الكامل. أما أولئك الذين لا تخرج حدود طلباتهم خارج هذه الدنيا فإنهم سيكونون ضحية خيار إهمال الفقراء السهل - لأنه، وطبقاً للمقاييس الأفقية للتقييم السياسي، فإن تكاليف اتّباع سياسة الصدقات تجاه الفقراء والمحتاجين قد تفوق في وزنها، بالنسبة إلى الوالي، ما يتأتّى إليه من منافع. ويكون ذلك حيثما كانت السياسة الأخلاقية مرتبطة بتقدير حصريّ لهذه الدنيا، أو بسياسات براغماتية أو مصالح شخصية، وتكشف عن عيوب موروثة بعينها. لكن، إذا ما كان مفهوم الحق في ما يتعلق بالفقراء مشبعاً بإيمان ثابت بعدالة لله لا تلين ورحمة تسع كل شيء وتفيض بطلب الآخرة، عندها سيتولّد موقف من الوفاء الثابت لحاجات الفقراء والمساكين في المجتمع، بل سيستمر في توالده إلى ما لا نهاية.

إن مثل هذا الموقف يذهب بعيداً خارج نطاق المفاهيم المعهودة للصداقة أو الكرم. لأن مَن أدرك هذا الموقف من الكمال لن يكون قابلاً لتقبُّل أيّ اقتراح معاكس ينبع من براغماتية أنانية أو فردية، وبصورة أقل من اللامبالاة أو العناد وقوة الشكيمة. بهذا الموقف الثابت في المكان يأتي ذِكْرُ الإمام للصفة التالية، صفة الاحتمال والصبر، والتي تجري هنا بصورة طبيعية. لأنه، في ضوء الاستشعار الملموس، وليس المفهومي فحسب، للقِيَم المطلقة موضوع البحث،

يمكن مَدّ الصبر والاحتمال إلى ما لا نهاية - حيث لا يعود معتمداً على الإرادة الشخصية وحدها، بل يُسْتَدام بتقوية النعمة التي تجري من إيمان مُسْتَشْعَر بالقلب. ويستكمل الإمام النقطة المذكورة أعلاه بإشارة إلى أولئك الذين لهم طلبات محقّة، ولديهم، كنتيجة لذلك، ثقة عظيمة بحقيقة وعد الله، إذا ما كان وعد الله بالجزاء، وبعدالته التي لا تخذل، ورحمته اللامحدودة كونها حقيقة، ثم الدافع وراء جهد الوالي لمدّ الرحمة إلى الفقراء والتعامل معهم بعدالة سيتعمّق بصور لا تقاس. وتتحول المهمة التي يصفها الإمام بـ«الثقيلة» - أي واجب مساعدة الضعفاء والمساكين، وهي المساعدة التي لا يمكن أن تتأتّى عنها أية منافع سياسية -تتحوّل إلى واجب لا مفرّ منه مُلزم لقناعات المرء الروحية. وتجد هذه القناعة أو الاعتقاد أرضية لها في اليقين بأن مثل هذا الكرم والرحمة هي أمور حسنة ومحقة ومناسبة فحسب، بل إن مثل هذه الفضائل إنما هي في تناغم وانسجام مع الجوهر الصحيح والقريب للحقيقة المطلقة. إن المضامين «الأخلاقية» للحقيقة - الروحية - والصدى الروحي المتردد للفضيلة أيضاً - محجوبة عن الحكام الدنيويين بتحاملهم المستور في أحسن الأحوال، وبقبائحهم المستورة في أسوأها. ومثل هؤلاء الحكام غافلون أيضاً ليس عن حقيقة الوعد الإلهي ذي الصلة بالسعادة النهائية فحسب، بل أيضاً عن التحذيرات والتهديدات بالعقاب للظالمين. ويمكن النظر إلى الظالم هنا على أنه ذلك الذي يعصي الأوامر الإلهية بالعدل، والذي يخرق أيضاً، وهذا هو المهم أساساً، صفة الرحمة الواقعة في قلب الطبيعة الإلهية.[٩٤]

تحقيق النيّة

يمكن التفصيل بهذه الاعتبارات أكثر إذا ما أتينا بالقضية الحاسمة برمّتها، ألا

---

(٩٤) انظر الفصل الأول بخصوص مناقشة الدور الذي لعبته مفاهيم الدار الآخرة في الطبائع الروحية للإمام.

وهي قضية النيّة. إذ حتى لو أُحبطت جهود الرجل العادل للعيش وفقاً لشروط العدالة بأشياء الحياة الدنيوية غير الموزونة، فإنّ النيّات الصحيحة التي تحرِّضه - هي ووعيه بالصفات الإلهية الثابتة باعتبارها نماذج أو مبادئ يستهدي بها مسعاه - تُنتج، مع ذلك، «طعماً» داخلياً للنعمة التي تزوّد حياته الأخلاقية بقاعدتها الروحية. فإذا ما كان وعد الله صادقاً والمرء على يقين مطلق بهذه الحقيقة، عندها يؤدّي أثرُ تلك الحقيقة على نفس المؤمن المخلص إلى تحويل المبادئ الأخلاقية الشخصية إلى أمر حتمي غير مشروط، أو تحويل قيمة مرغوبة إلى حقيقة لا تُدحض. وهكذا تتعمق مبادئ الأخلاق بالروحانية (وفيها)، وهذا نموذج من الكينونة الوجودية الشاملة التي لا يكون عبء «الواجب» الفردي داخلها خفيفاً بدرجة لا تقاس فحسب، بل تتحول إلى شيء مصاحب «لتذوّق» المرء لطعم الحقيقة الروحية. عندها يتصرّف المرء بعدالة من باب الإحساس بالشكر والامتنان لما سبق للمرء أن تلقاه - «غبطة اليقين الروحاني»، كما رأينا في الفصل الأول - وليس من باب الأمل فقط بشيء لم يتحصَّل بعد.

فالقرآن يتحدث عن مكافأة فردوسية باعتبار أنها سبق وأن مُنِحَتْ للمؤمن الحقيقي؛ لقد سبق للمستقبل أن مرَّ وعَبَرَ بالنسبة إلى من كان يقينه بالفردوس مطلقاً: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ﴾ (١٠٨ : ١-٢). إنّ عبادة الله باعتبارها نتيجة لليقين بالرضوان القادم - رضوان سبق له أن حلّ بهذا الشكل وحضر في بعض جوانبه - قد عبَّر عنها القول التالي للإمام بصورة رائعة:

> «إنَّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عِبادة التجّار، وإنَّ قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عِبادة العبيد، وإنَّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عِبادة الأحرار.»[٩٥]

يضاف إلى ذلك، أنّ الإنسان العادل هو إنسان متحرّر من الآثار المادّية

(٩٥) **نهج البلاغة**، ص ٤٩٩، الحديث ٢٩٩؛ Peak, p. 619, saying no. 238.

لأفعاله، وهي أفعال تخضع، بمقياس الاستقامة والإخلاص لنيّاته، للتقييم في المنظور الإسلامي ليس طبقاً للآثار، وإنما طبقاً للنيّات. ونيّة المرء هي في أن يكون عادلاً، ليس من أجل مكافأة دنيوية أو بعض الآثار الملموسة في هذا العالم، ولكن من أجل العدالة نفسها بصورة بحتة؛ ومبدأ العدل هذا أو جوهره هو غير منفصل بدوره عن الطبيعة الإلهية. فالعدالة متوافقة مع الله ليس ببساطة لأن ما يأمر به الله هو عدل؛ بل بالأحرى لأن الله يأمر بأعمال عادلة لأنها عادلة ولأن هذه العدالة متوافقة مع طبيعته سبحانه.[٩٦]

وكما أشرنا في الافتتاحية: «أشهد أنه سبحانه هو العدل وأنه يعمل بالعدل.» فإذا ما كان الله يعمل بالعدل نتيجة لطبيعته هو نفسه، وهي طبيعة ذات عدل مطلق، فإن الإنسان الروحاني سيتصرف بعدل انطلاقاً من رغبة في التوافق مع طبيعة الله، وليس من مجرّد طاعة أوامر الله، لكن ليس من رغبة في مكافأة أرضية أبداً. وكما يقول القرآن:

﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ (٩٢: ١٧-٢١)

وجرى التعبير عن المبدأ نفسه في وصف الأبرار. يتفق مفسّرو القرآن على أن سبب نزول الآيات التالية يعود إلى أن الإمام عليّ وأسرته قضوا ثلاثة أيام متوالية دون طعام.[٩٧] ففي نهاية كل من تلك الأيام، وفي الوقت الذي يكونون فيه على وشك تناول إفطارهم، كان يحضر أحدٌ ما أكثرُ حاجة إلى الطعام ويسألهم العطاء. وقد روى القرآن الحادثة على النحو التالي: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ

(٩٦) يلامس أحدها هنا السؤال اللاهوتي المطروح كثيراً: هل الأمر الإلهي عادل لأن الله يأمر به أم أن الله يأمر به لأنه عادل؟ ففي حين تميل مدرسة الأشاعرة الكلامية إلى الجانب الأول، يميل معتنقو المذهب العدلي والشيعة والمعتزلة إلى الجانب الأخير.

(٩٧) انظر على سبيل المثال الزمخشري، **الكشّاف**، م٤، ص ٥٦٧ - ٦٥٨؛ فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، م١٠، ص٧٤٦-٧٤٧؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل**، م٥، ص٤٢٨.

حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا﴾ (٧٦: ٨-٩)

وبالمقياس نفسه الذي تتمّ بموجبه ممارسة فعل الخير لوجه الإحسان المطلق الذي هو الله، فإن ممارس العمل هو في رضى ثابت لا يتزعزع، لا يحركه لوم الآخرين ولا تقريظهم؛ ولا تغضّ من كبريائه أية شدّة خارجية قد تُحبط أعماله الحسنة، ولا يغترُّ بالنتائج الناجحة لأعماله الحسنة. وتساعدنا وجهة النظر حول العلاقة بين الفعل والنيّة على تقدير معنى قول الإمام الوارد أعلاه: «قلوبُهم في الجِنان وأجسادُهم في العمل.»[98]

ومرّة أخرى يلاحظ المرء هنا الفرق بين مبدأ أخلاقي علماني للعدل - أو مبدأ خالٍ من كل نقاط المرجعية السامية أو الروحانية - ومفهوم روحي للعدل. وبينما يقف المبدأ الأخلاقي العلماني أو يسقط وفقاً لدرجة النجاح في تحقيق مِثاله الظاهري من العدل، فإن مفهوماً روحياً سبق له أن رأى تحقيق مِثاله الروحي من العدل في نيّة مخلصة لأن يكون عادلاً. فتحقيق المثال الروحي من العدل يتطلب بصورة أساسية نضالاً لا يلين في سبيل الحصول عليه، في حين يبدو الفشل فيه وكأنه تعبير عن افتقاره إلى الإخلاص. وتبقى الطلبات والنيّات مفتقرة إلى العمق ومجرّد أشياء نظرية ما لم يصاحبها فعل ملائم. والتمسك بنيّة بإخلاص كامل يتطلّب تحديداً الجهادَ بعناد وبدون توقّف سعياً وراء تحقيقها. وهكذا، مهما كانت العقبات هائلة، ومهما كانت النقاشات المتعلقة بالبراغماتية السياسية ملحفة في إلزاميّتها، ومهما تمّ تحويل الكثير من مجهودات المرء الشاقة إلى لا شيء بسبب من حالات الحياة الظاهرية الطارئة التي لا يمكن تجنّبها، فإن الإنسان العادل لا يقنط أبداً[99]، ولا يتخلّى أبداً عن بذل الجهد لتحقيق العدل،

(٩٨) **نهج البلاغة**، ص ٣٠٢؛ Peak, p. 394.

(٩٩) ﴿قَالَ وَمَن يَقۡنَطُ مِن رَّحۡمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ (١٥: ٥٦).

وذلك لأن تحقيق العدل في هذه الدنيا هو على وجه التحديد الجملة الكلّية لأهدافه. والشخص العادل يعرف أن النية تكون بصورة مسبقة، وبطريقة خفية إلا أنها ملموسة روحياً، في تحققها، ويعرف، بإحساس من الواقعية الرشيدة، أن التحقيق الظاهري لكل النيّات يعتمد على ظروف هي خارج حدود سيطرته، وفي المآل، على نِعَم الله وفضله.

وفيما يبدو ذلك الآن أنه محاولة على السطح للتغاضي عن الفشل في تحقيق العدل في المجتمع ويصبح قابلاً بالتالي للاستغلال كذريعة لشرعنة العدل الفعلي باللجوء إلى نيّات حسنة إلا أنها محبطة، فإن الحالة في الحقيقة هي العكس تماماً. وبعيداً عن تضمين أي افتقار إلى عزيمة من جانب الشخص المدفوع بمفهوم ديني للعدل، فإن جهود مثل هذا الشخص سوف تكون، وبخلاف ذلك، جهوداً لا تنقطع ولا تنثني كما الجزاء الذي يؤمن به المرء على أنه خالد وغير مخيّب للظنّ. إنّ مثل هذه الجهود سوف تستديم من خلال إدراك استمراريتها الدقيقة بين النيّات العادلة والصفة الإلهية للعدل، وبالتالي بالطبيعة الإلهية في حد ذاتها. وإن إحساساً بالديني لا يمكن نزعه يحفظ، إذن، الإنسان العادل ويبقيه في مساعيه لتحقيق العدل.

لسنا في صدد المجادلة بأن جميع مفاهيم العدل العلمانية أو الإلحادية هي مفاهيم خاوية من كل أشكال القِيَم؛ والمسألة فقط هي أنها ستفتقر، بالمقارنة مع المفهوم الديني للعدل، إلى تلك الموارد الروحية الهائلة التي لا تنضب، ويتولى رعايتها إيمان مخلص.[100] «وهذا شيء مستحيل مع الإنسان، لكن مع الله، كل

---

(١٠٠) المقابلة القائمة هنا هي مقابلة مبادئ وليس ممارسة؛ ومقابلة مُثُل معيّنة وليس سجلاً تاريخياً ينتمي إلى مجتمعات إسلامية أو دينية مزعومة من جهة، ومجتمعات علمانية بشكل ظاهر من جهة أخرى. فمن الواضح أن العدل في الممارسة ليس محصوراً ضمن نوع أو آخر من أنواع المجتمعات. ويقوم الجدل هنا، بالأحرى، على العقيدة أو الإيمان كمثال =

شيء ممكن،» كما يقول السيّد المسيح وفقاً لأحد الأناجيل. وإذا ما وضعنا هذا المبدأ ضمن السياق الحالي أمكننا صياغته على النحو التالي: عندما يجري تصوّر العدل بمعزل عن المبادئ الروحية تصبح المثالية الشخصية ذات حساسية حادّة تجاه الحالات الخارجية الطارئة؛ ومن المحرج جداً أنها تتعرّض للتفكك تحت ضغط الصعوبات وخيبات الأمل الخارجية؛ أما في المفهوم الديني للعدل، بالمقابل، فإن النعمة الإلهية تدعم المثال الذي لا يفسّر من العدل، الذي يبقى في وضعية عالية فوق الهشاشة وتقلّبات الأحوال التي يتعرّض لها المجتمع الإنساني والنفس الإنسانية في آن. إن شدّة تأثّر المرء بخيبة الأمل والقنوط في وجه المصاعب تتضاءل، إذن، إلى المدى الذي تكون فيه مثاليات المرء متجذّرة في العلم الروحي.

ونرى العلاقة البارزة لهذا المثال من العدل بصورة واضحة في تجربة الإمام كخليفة: لقد وقعت سلسلة متواصلة من الصراعات الدموية ضدّ أعداء آمنوا بالإسلام في وجهه ومنعته ظاهرياً من وضع العديد من المبادئ والسياسات التي انسالت من فهمه للعدل والحقيقة موضع التطبيق الفعلي- لكنّ أيّاً منها لن يسفر عن كآبة أو قنوط أو يأس من صلاح البشر، ولا حتى عن أدنى ضآلة في مساعيه لتحقيق العدل كلّما وأينما كان ذلك ممكناً. وهذا ما يتضح بجزالة في طبيعة إرادته الخاصة، وفي سيل الرسائل والنصائح التي بعث بها إلى قوّاده وعمّاله، ومنها الرسالة التي نحن بصدد النظر فيها الآن. إن مثل هذا اليأس لا يمكن تصوره عند شخص تتقرر حياته الباطنة بقناعته بأنه «لا يقلّ عمل مع التقوى.»[١٠١] فاليأس، بالنسبة إلى مثل هذا الشخص، يُقصى بالتقوى وخشية الله، بأعمق معنى للمصطلح، أي بالوعي الدائم بالحقيقة الإلهية؛ لأن هذه

= يُحتذى بالمقابلة مع الإلحاد أو الكفر، وهو بالتالي ذو صِلة بأي فرد سواء أكان السياق مجتمعاً علمانياً أم دينياً.

(١٠١) **نهج البلاغة**، ص ٤٢٢؛ الحديث رقم ٩١؛ Peak, p. 590, saying no. 95.

الدرجة من التقوى هي «المخرج» من ظلمة الجور بأشكاله كافّة على الأرض. وكما يقول الإمام: «مَنْ يتّقِ اللهَ يجعلْ له مخرجاً من الِفتَن ونوراً من الظلام.»[١٠٢]

فضيلة العبادة

نأتي الآن إلى ما يُسمّى جدلاً بالمحور الجامع لمجمل هذا العهد، أي الوسائل الأكثر أهمية التي يتمثل الحاكم بوساطتها الجوهر المقدّس لكل الفضائل ويستوعبه، وهي الصلاة تحديداً. وقد رأينا في بداية العهد كيف أن الإمام بدأ بموعظة تحضّ على الالتزام بالصلوات المفروضة. عند هذه النقطة، وبعد تشديده على الحاجة إلى ممارسة كل المهام الإدارية في أوقاتها الصحيحة، يوجّه الإمام مالكاً ليخصّص «الجزء الأخصّ» من وقته المتاح «لما بينك وبين الله،»[١٠٣] أي أعمال العبادة والتهجّد. ويجري حضُّ مالك على تكريس اهتمام خاص للصلوات المفروضة باعتبارها وسائل يستخدمها في «تطهير» دينه لله أو يجعل من إخلاصه لله شيئاً صادقاً. لكن ليس لنا أن نأخذ هذا التوجيه على أنه وصيّة بممارسة الصلوات الشكلية فحسب؛ بل يجب فهمه، فوق ذلك كلّه، في ضوء المعنى الأعمق بـ«تطهير دين المرء لله،» أي تطهير جوهر العلاقة بين النفس والله، وذلك لأن عمق هذه العلاقة هو ما سيحدد نوعية الفضائل الإنسانية كلّها. وكما يضعها الإمام في قول مأثور له ورد ذكره أعلاه: «واعلمْ أنّ كلَّ شيءٍ من عملك تَبَعٌ لصلاتك.»[١٠٤] ليس المهم القيام بما يتطلّبه أمر الصلاة من حركات شكلية وبدنية ونطقية فحسب، إنّما المهمّ هو الصفة الباطنة المصاحبة لها

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢؛ Peak, pp. 367-68.
(١٠٣) المصدر السابق، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ Peak, p. 543.
(١٠٤) المصدر السابق، ص ٣٣٠؛ Peak, p. 487.

والتي تحييها من الداخل.[١٠٥] فالاستغراق في الصلاة وصدقها وتكرارها هي الأمور الأساسية المحدِّدة لجدواها. ويتابع الإمام القول: «فأعطِ اللهَ من بدنِك في ليلك ونهارك، وَوَفِّ ما تقرّبتَ به إلى الله من ذلك كاملاً غيرَ مثلوم ولا منقوص، بالغاً من بدنِك ما بلغ.»

التشديد الكامل يجب أن ينصبّ هنا على كلمة «تقرّب» فالمرء يحصل على القُرب الإلهي بأكثر ما يكون مباشرة عبر التهجّد العميق الذي يقيمه وحيداً في أعماق الليل مكرّساً له كل قلبه.[١٠٦] وبتحقيق هذا القرب، تصبح أفعال المرء الأخرى مشبعة بشيء من الصفة الروحانية المكتسبة عبر الدنو الروحي. وبهذه الطريقة يمكن لكل أشكال العمل أن تصبح مماثلة «للتهجّد» بمعناه الواسع هذا، وتصبح كل الأعمال الظاهرة محكومة بالنيّة المخلصة لتكريس نفس المرء من دون غيرها لله. فإذا ما هيمنت الصلاة على حياة المرء الباطنة، فإنها تتغلغل عندئذٍ في حياته الظاهرة أيضاً. من هنا، وكما قال الإمام عقِب طلبه من مالك تخصيص أفضل أوقاته لله، «اجعلْ لنفسك فيما بينك وبين الله أفضل تلك المواقيت، وأجزل تلك الأقسام وإن كانت كلّها لله إذا صَلُحت فيها النيّة، وسلمت منها الرعيّة.» وبكلمات أخرى، إن جميع أفعال الوالي ستشابه الفعل المقدّس قياساً بدخول تعبّده وإخلاصه في مصدر ذلك المقدّس. بعدها يستطيع المرء تصوّر فيض، والحالة كذلك، من نافورة الصلاة المفروضة والطوعية باتجاه

(١٠٥) كما لاحظنا في ما سبق، عندما ذُكر في حضرة الإمام أن أحد الخوارج كان معروفاً بقيامه الطويل في الليل للصلاة، قال: «نومٌ على يقينٍ خيرٌ من صلاة في شكّ.» (نهج، ص ٤٢٢، الحديث رقم ٩٣؛ Peak, p. 591, saying no. 97). انظر مناقشة هذه النقطة في الفصل السابق.

(١٠٦) انظر الوصف الجزل والمؤثّر للتقيّ الصادق الذي أعطاه الإمام ردّاً على طلب من همّام الذي قيل إنه صُعِقَ بعد سماعها ومات. نهج البلاغة، خطبة رقم ١٨٤؛ Peak, sermon 192.

المجال الظاهري للفعل. وقد عبّر حديث قُدسيّ للنبي غالباً ما يشار إليه باسم «حديث التقرّب»، عن هذه الحقيقة الدقيقة بصورة جميلة:

«ما زال عبدي يتقرّب إليّ بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت إذاً سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، وقدمه التي يسير بها.»(١٠٧)

نستطيع، على أحد المستويات على الأقل، فهم (أن يرى المرء ويعمل من خلال الله) على أنها تعني رؤية الأشياء كما هي، حقيقة، ثم العمل بناءً على هذه الرؤية. وبكلمات أخرى، إنها تتضمن العدل، أي وضع الأمور في مواضعها. وإنه لأمر هامّ ملاحظة أن الحديث القدسي المذكور أعلاه اشتمل على التمييز بين أعمال العبادة والتهجّد المفروضة والنوافل- وكلاهما من وسائل «التقرّب»، لكن من خلال هذه الأخيرة يصل العبد إلى الإدراك والعمل من خلال الإله.

وجديرة بالذكر أيضاً عبارة الإمام: «بالغاً مِن بدنِك ما بَلغ». فالمطلوب هنا بذل جهد متشدّد، إذ لا يكفي أداء الصلوات والعبادات بصورة آليّة أو من قبيل الواجب. يقول الإمام إن: «الداعي بلا عمل كالرامي بلا وتر»(١٠٨). والإخلاص، كما أسلفنا، يستدعي في مفهوم الإمام لوحدانية الله تكاملَ النفس ووحدتها، وأنه من خلال العبادة يتمّ التعبير عن أعمق أعماق نفس المرء وتنميتها وتوحيدها. ولذلك، فإن إنجاز الصلاة لا يكون من خلال لسانه أو بدنه وحدهما، وإنما من خلال جميع جوارحه.

---

(١٠٧) انظر النص الكامل لهذا الحديث بالعربية والإنكليزية عند النووي، أربعون حديثاً، ص ١١٨، رقم ٣٨. وقد ذُكر هناك نقلاً عن صحيح البخاري، كتاب الرقاق، ص ٩٩٢، رقم ٢١١٧؛ وانظر أيضاً الكليني، **أصول**، م٢، ص٣٦٢ حيث يقدم نصّاً مختلفاً قليلاً لهذا الحديث.

(١٠٨) **نهج البلاغة**، ص ٤٧٥؛ الحديث رقم ٣٣٠؛ Peak, p. 65, saying no. 347.

ويشير الإمام عليّ في مكان آخر إلى هذه الممارسة الأساسية (النوافل) التي من خلالها يحصل المرء على المقام الروحي «للتقرّب». ويفعل ذلك من خلال تفسيره للآية القرآنية، ﴿. . . رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، (٢٤ : ٣٧).

«إنّ الله سُبحانه وتعالى جعل الذكرَ جلاءً للقلوب، تَسْمَعُ به بعد الوقرة، وتُبصِرُ به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عبادٌ ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم. فاستصبحوا بنور يقظةٍ في الأسماع والأبصار والأفئدة، يُذكّرون بأيام الله،»(١٠٩)

إنّ أهمية الذِّكر، من جهة كونه مبدأً لوعي الحقيقة النهائية وكوسيلة ملموسة لتحصيل هذا الوعي في آن، هي بكل وضوح الأهمية القصوى في منظور الإمام. ومن الضرورة بمكان التأكيد هنا على أن ما يعنيه الإمام بكلمة ذِكر هو طريقة ممارسة الدعاء باسم إلهي إضافة إلى كونه مبدأً للوعي الدائم بحضور الله الذي يستوعب كل أشكال العبادة والتفكّر والتأمل. ويجب ألا يقتصر فهمه من جهة كونه وعياً بالله، أو ذكراً لله فحسب، ولكن كشكل من التأمل التعبّدي المكثّف على مدى طويل مركّز على الحقيقة النهائية ممثلة بصورة رمزية ونسكية في آن بواحد أو أكثر من الأسماء الإلهية. (وسنعالج هذا الجانب من الذكر بصورة أشمل في الفصل التالي.)

وجرى توضيح العلاقة بين ذكر الله وممارسة العدل من خلال الخطبة التالية. إذ يصف الإمام أولئك الذين استناروا بالذكر على هذا النحو:

«وإنّ للذِّكْرِ لأهلاً أخذوه من الدنيا بدلاً، فلم تشغلهم تجارة ولا بيعٌ عنه، يقطعون به أيام الحياة، ويهتفون بالزواجر عن محارم الله في

(١٠٩) المصدر السابق، ص ٢٦٠؛ Peak, p. 440.

أسماء الغافلين، ويأمرون بالقِسط، ويأتمرون به.»[110]

إنّ تلك الأنفس، التي هي حقاً من «أهل الذِّكر»، لا «تأتمر» بالقِسط فحسب، بل قادرة أيضاً على «الأمر بالقسط؛ وبوضع الأشياء أولاً بأول، فإنها قادرة على بيان كيفية وضع الأشياء في مواضعها المناسبة. فالروحانية التي نحياها بحرارة وصدق ليست متعارضة، إذاً، مع النشاط المكرّس لأمر ما في الدنيا، ولكنها تبعث في ذلك النشاط عمقاً أخلاقياً ينبع من التماسّ المباشر مع الإلهي، ويعبَّر عن هذا التماس المباشر بالصلاة عموماً وبالذكر خصوصاً.

وهكذا، وكما رأينا توّاً كيف أننا برهنّا على صدقية النيّة الحسنة من خلال الجهد المبذول لتحقيقها، كذلك أصبح الأمر واضحاً الآن في ما يتعلق بالصلاة، وأننا نستطيع أن نبرهن بالمثل على صدقيّتها وتحويلها إلى شيء ناجع ذي مفعول من خلال جهد مستدام لإطالة أمدها وتكثيفها، «بالغاً مِنْ بدنِك ما بلغ.»[111] ما له علاقة بالعدل هنا يجب أن يكون واضحاً؛ فإذا ما فهمنا العدل على أنه صفة متجذّرة في الحق عندها يكون قُرْبُ المرء من الحق جاذباً له ليتقرب أكثر من العدل ومن كل الصفات الإيجابية الأخرى، الروحانية منها والفكرية والأخلاقية. وهكذا، تجب إقامة علاقة قوية وثابتة بين العبادة والعدل إذا ما كان يجب وصف مفهوم العدل بصفة «المقدّس» أو الديني. ويصبح العدل، وفقاً لهذا المنظور، سبباً ونتيجة في آن للعبادة. فمن جهة، يتطلب العدل منا وضعَ الأمور في مواضعها، وهكذا تُصبح لِزاماً علينا تأدية ما يستحقه الله منا، ويستتبع ذلك دينياً صلاة وتهجّداً، ويبرز العدل أخلاقياً من جهة أخرى، كنتيجة لهذه العبادة، كما

---

(١١٠) يقول الحديث، «مَن ذكرَ الله تعالى أحيا اللهُ قلبَه وأنارَ لُبَّه.» **غُرر الحكم**، ص ٧٦٤، حديث رقم ٩٥٤٥.

(١١١) يحدّثنا القرآن عن تهجُّد النبيّ وطائفة معه وقيامهم الليل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾ (٧٣ : ٢٠).

تفعل كل الفضائل الأخرى، بمقدار «القُرب» الممنوح من الله لعبده، ووفقاً للصدى المتردد لذلك القرب.

النظر إلى الخير

قمنا أعلاه بإيراد إشارات عَرضية إلى بعض أوجه الشبه بين المبادئ التي عبّر عنها عهد الإمام وتلك التي جرى بحثها في «جمهورية» أفلاطون. ونستطيع اختتام هذا الفصل باقتراح أن ما أخذناه من تشديد الإمام على الصلاة - هي وجوهرها ذِكر الله - إنما هو مبدأ ديني تكريسي يضيء وينقّي، بصورة ما، مركز أفلاطون الفلسفي، ويمكن رؤيته على أنه يوضح بمصطلحات روحانية ما تضمّنته أساليب أفلاطون وطرائقه التعليمية، فبعد مناقشة مستفيضة لمسألة العدل، يأتي سقراط ليعالج في الفصل الثالث والعشرين من «الجمهورية» الجزء المفصّل من المسألة: طبيعة «سلطان الخير» الذي يهمّ الحاكم أو «الراعي» بأكثر ما يكون، لأن ثقافته الفكرية والأخلاقية هي في قلب البعد العملي من الحوار:

> «. . . الغرضُ الأعلى للعلم هو الطبيعة الأساسية للخير، التي منها تُشتقّ قيمة كلّ شيء خيّر أو مُحقّ بالنسبة إلينا. . . ولا أحتاج إلى إخبارك بأن محاولتك لمعرفة كل شيء آخر من دون ذلك العلم، لن تكون ذات قيمة لنا مهما كانت جيدة. . .»(١١٢)

لكنّ سقراط لا يستجيب لتوسّلات غلاوكون كي يصف طبيعة هذا الخير، عارضاً الحديث، بدلاً من ذلك، عن «فرعه». ويقوده ذلك إلى إجراء مشابهة بين الخير والشمس: ما هي الشمس بالنسبة إلى الرؤية، ذلك هو الخير بالنسبة إلى الفهم والوجود. وينتقل بعد ذلك إلى حكاية «الكهف» الرمزية مقدّماً من ثمّ وصفاً للبرنامج التعليمي الذي سيحوّل انتباه حكّامه المتوقّعين (الرعاة) من عالم الظلال إلى عالم الأشياء الواقعية، وهو برنامج يتضمّن الرياضيات، والحساب،

---

(١١٢) أفلاطون، **الجمهورية**، ص ٢١٠.

والهندسة، والهندسة الجامدة، وعلم الفلك، والهارمونيا، والجدل أو الديالكتيك. وأولئك الذين يتخطّون بنجاح مراحل تعليمهم كافّة ويكونون «في الخمسين من العمر، وقد وصلوا إلى تلك المرحلة بسلام وبرهنوا على أنهم الأفضل في عملهم ودراستهم، يتم إيصالهم في نهاية الأمر إلى الهدف. إن عليهم رفع أبصار نفوسهم للتحديق في ذلك الذي يسلّط الضوء على كل الأشياء؛ وعندما ينظرون إلى الخير بحدّ ذاته يأخذونه نموذجاً للترتيب الصحيح للدولة وللفرد، بما في ذلك أنفسهم بحدٍّ ذاتها.»[١١٣] غير أن أفلاطون لا يذكر في أي مكان ماذا يعني هذا «النظر» فعلياً أو كيف يتمّ الوصول إليه، ولا بأية طريقة، سواء أكانت تلك الطريقة فكرية أم تأملية أم طرائقية.

عند هذه النقطة الهامّة من «الجمهورية» يضغط غلاوكون على سقراط بخصوص تعريف الخير للسلطان: «ولكن ماذا تقول يا سقراط بخصوص الخير؟ هل هو علم أم متعة أم شيء آخر؟» ويرفض سقراط تقديم تعريف لذلك قائلاً بعد مناقشات إضافية، «أخشى أنه خارج نطاق قواي؛ وعليّ، في أحسن أحوال الدنيا، أن أذلّ نفسي وأن أكون أضحوكة للآخرين.»[١١٤] ومن الجدير بالذكر بهذا الخصوص ملاحظة أن ذعلب اليماني، وهو شخص يشبه كثيراً غلاوكون، يسأل الإمام عليّ بصورة تحرّشية حول ما إذا تسنّت له رؤية الغرض من الانقطاع في العبادة. فيجيبه الإمام عليّ على ذلك قائلاً: «أفأعبدُ ما لا أرى؟»، ثم سأله ذعلب: «يا أمير المؤمنين، وكيف تراه؟» فيجيبه الإمام بجملة هامة تصلح لأن تكون واحدة من شعارات كتّابنا: «يا ذعلب، لا تدركه العيون بمشاهد العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان.»[١١٥]

---

(١١٣) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(١١٤) المصدر السابق، ص ٢١١.

(١١٥) الترجمة الإنكليزية لبقية الحوار أوردها: Chittick, *A Shi'ite Antholohgy*, pp. 38-39.
وانظر الفصل التالي حول مناقشة لرؤيا القلب.

هنا يجري تذكيرنا بـ«جلاء» القلوب الناتج عن الذكر، وهذه الكلمة بحدّ ذاتها تستدعي فينا جوهر مقاربة أفلاطون للعلم باعتباره «استذكاراً»، أو تذكرة.[١١٦] غير أن أفلاطون، وكما ورد أعلاه، لا يعطي في أي من حواراته أية إشارة مباشرة إلى المعادل التعبّدي، أو الطرائقي، أو التأمّلي لمسعاه التعليمي والأخلاقي والتفكيري. ليس ثمّة من صِلة مفترضة صراحة بين «الذِّكر» باعتباره «صوراً/ أفكاراً» تولّد العلم الصحيح و«النظر إلى الخير»، الذي هو تأمّلُ «ذلك الذي يُلقي بنوره على كل الأشياء»؛ وبكلمات أخرى، ليس فقط معرفة/ تذكّر «الصور» ولكن «مانح الصور» الذي يُشار إليه في الإسلام بالاسم الإلهي، «المصوّر».

وثمّة اجتهادات حول ما إذا وجدت أية طريقة روحية في تعاليم أفلاطون، وإذا ما وجدت فلماذا لم يكشف عنها؟[١١٧] أحد الأجوبة يمكن استخلاصه من نصّ ورد في الرسالة السابعة الشهيرة لأفلاطون، حيث يُنكر إمكانية تقديم أي عرض لحقيقة الفلسفة الصحيحة، ويشير بدلاً من ذلك إلى طريقة الحياة «المنضبطة» و«الروتين اليومي» المتشدد الذي يتطلّبه الموضوع إذا ما كان للفلسفة أن تتحقق في أعمق معانيها. «ليس في الوجود من رسالة لي تتعلق بها، ولن توجد أبداً. إنها ليست شيئاً يمكن وضعه في الكلمات مثل بقية فروع المعرفة؛ ولن تُلقي الحقيقة بلمع ضوئها على النفس إلا بعد شراكة في الحياة العامّة المكرّسة لهذا الشيء بحدّ ذاته. وسيشبه ذلك اللمع شُعلة تتّقِدُ بشرارة طائرة، وما إن تولد هناك حتى تقوم بتغذية نفسها لتستمر في الوجود بعد ذلك.»[١١٨]

---

(١١٦) أكثر عرض وضوحاً لهذه العقيدة الأفلاطونية نجده في الحوار المعروف بعنوان: Meno, in Protagoras and Meno, tr. W.K.C. Guthrie (London, 1979).

(١١٧) طبقاً للفارابي، فإن أفلاطون يخفي علمه خلف أدوات ورموز كي لا «يقع في أيدي أولئك الذين لا يستحقونه.» انظر: Joshua Parens, Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's Laws (Albany, 1995), p. xxiv.

(١١٨) Phaedrus and letters vii and viii, tr. W. Hamilton (London, 1978), p. 136.

يعود بنا ذلك إلى أهمية الروحانية الفعّالة بالنسبة إلى ممارسة الفضيلة الصادقة. فإذا ما كان الحق -غير المحدد في جوهره - هو أساس الإحسان كلّه، فإن وسائل استيعاب الحق وجودياً - وليس مجرّد فهمه عقلياً - لا يمكن الترفّع عنها وتجاهلها. ونستطيع توسيع مقاربة فلسفة أفلاطون للخير وتعميقها من خلال تقدير وسائل عليّ في «التقرّب» من الحق، لأن الفهم الفكري والتعبّد الروحي لا يمكن فصلهما في منظور الإمام، بل إنهما متكاملان. فالعدل المتجذّر عميقاً والموحّد يظهر كأحد ثمار هذا «التقرّب»، تماماً كما أن النظر إلى «ذلك الذي يلقي بضوئه على الأشياء كلّها . . . الخير بحدّ ذاته» يؤدّي، بالنسبة إلى أفلاطون، إلى إنتاج القدرة على أخذ الخير «كنموذج للترتيب الصحيح للدولة والفرد».

ويناقض هذا التعليق الحكم على أفلاطون الذي قام به بيتر كينغسلي في كتاب صدر مؤخّراً. فهو يجادل بأن أفلاطون يشكّل نقطة تحوّل في التقليد الفيثاغوري / الأورفي، بعيداً عن الاهتمامات العملية والصوفية والسحرية المكثفة لأسلافه من الفلاسفة، وباتجاه منهج للفلسفة أكثر عقلانية. وكتب يقول إنه مع أفلاطون وأرسطو» هوت الحياة الفلسفية باعتبارها مزجاً متكاملاً من الممارسة والفهم لتظهر وتسود بدلاً منها واحدة مثالية: «إنها نوع جديد من الإنسان، التلميذ والعالم المنسلخ عنها والبعيد عن الدنيوية.» انظر: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford, 1995), p. 158. ومع أن هذا «الصنف الجديد من الإنسان» يظهر وكأنه يعكس نوع أرسطو من الفلاسفة، إلا أنه أكثر اتساعاً وشمولاً بالنسبة إلى أفلاطون. وهو بكل تأكيد لا ينسجم مع صورة أفلاطون في تقليد الفلسفة الصوفية الإسلامية ويتجاهل الإشارات الخفية إلى المواقف والممارسات والتوجّهات التي يفترضها النص مسبقاً. حول ذلك انظر: Sara Rappe, *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus*, Proclus and Damascius (Cambridge, 2000).

ويقدّم كتاب:

Algis Uzdavinys, *Philosophy as a Rite of Rebirth* (London, 2006)، عرضاً رائعاً خارج نطاق الشك حول المنهج الصوفي أو العُرف الروحي الذي يسند مقاربة أفلاطون للمعرفة؛ ليس «الحديث» الفلسفي إلاّ رأس جلمودة، أو تعبيراً خارجياً عن ذلك التحوّل الروحاني الذي يسمّيه أوزدافينيس بكل وضوح «إعادة ولادة» أو «ولادة ثانية».

حاولنا في هذا الفصل رسمَ خطوط عريضة للمقاربة الروحية إلى موضوع العدل، بالصورة التي برزت بوجه خاص في عهد الإمام لمالك الأشتر. إننا على وعي كامل بأننا لم نلمس سوى سطح هذا الموضوع الهامّ، لكننا نأمل مع ذلك أن نكون قد بيّنا على الأقل أن إضاءات الإمام لمبدأ العدل لم يفت أوانها بأي شكل من الأشكال، على الرغم من أنها كانت تخاطب لأول وهلة والياً منتظراً لمصر في القرن الأول من الحقبة الإسلامية. وسواء أكان الشخص يعمل في بيئة إسلامية معترف بها أو علمانية مكشوفة، وسواء أكان الحاكم مستبداً فردياً أم ديمقراطياً، وسواء أكانت المؤسّسات السياسية قوية أم ضعيفة؛ وحيثما كان ثمّة أفراد متقلدون للسلطة والمسؤولية - وعلى الأساس نفسه خاضعون لإغراءات السلطة الممنوحة لهم - فإن مقاربة العدل المبيّنة في طبائع الإمام لن تكون غير ذات صلة. ولا تشترط هذه الطبيعة أية صيغة محددة للحكومة ، بل إنها تُشرِك الموضوع العالمي للمسؤولية الأخلاقية، غير أنها تفعل ذلك على أساس من ذلك الذي يتجاوز مستوى الأخلاق ويسمو فوقه، ويقدّم لنا تبصرةً مشتقة من رؤية مباشرة للحقائق الروحانية النهائية. وبفضل هذه الرؤية، فإن المبادئ، موضوع التأمل، تتجاوز مجال السياسة وتصبح، لهذا السبب في حدّ ذاته، قادرة على التغلغل عميقاً وإعادة تشكيل الجوهر الأخلاقي للوعي السياسي من أعلى. لهذا، ومع أن منظور الإمام له صلة خاصة بالتفاعل المتبادل بين الروحانية والأخلاق والإدارة والسيطرة داخل الحديث والأعراف الإسلامية المتبعة، فإن صلتها بالموضوع تمتد لتشمل كل السياقات حيث يقوم الإحساس الديني بدور في بيان حساسية المشاعر الأخلاقية وتنمية المسؤولية السياسية.

ونأمل أيضاً أن نكون قد عرضنا هنا أن رسائل الإمام وأحاديثه هي مصدر هائل لم يُستثمر بعد من الأفكار الملهمة التي تستطيع إنارة دور المبادئ الروحية في تشكيل القِيَم الأخلاقية وتقرير نوعية الممارسة السياسية. وبصورة خاصة، يجب أن يكون واضحاً أن المقاربة «الإسلامية» المتكاملة للسياسة والمجتمع لا بُدّ

أن تأخذ في الحسبان شروط «العبادة» وثمارها - وفهم كلمة عبادة بأوسع معانيها. وتعمل العبادة المخلصة على تحويل مفهوم المطلق إلى حقيقة ملموسة تضفي على النفس زخماً وجودياً وموردًا روحياً يؤيّد حياة المرء الأخلاقية ويعمِّقها ويجعلها مستقرة. ولم يكن الشيء الذي استقيناه من شعورنا ووعينا بالحقيقة الإلهية فلسفة للأخلاق «كأخلاق روحية» بهذا القدر، أي توجّهاً وجودياً هو في آن نتيجة للروحانية المعيوشة وسبباً لتحقيق الحقيقة الروحية المستمرة والحيوية والمتعمّقة أبداً، أو الحق في حدّ ذاته. وهذا يعني أن الحق الذي يستحقه كل شخص أو مجموعة سوف يُعطى لهم وفقاً لمبدأ العدل، «وضع الأمور في مواضعها.» وتصبح الفضيلة في مثل هذا المنظور عبارة عن شكل من «الواقعية الأخلاقية»، حيث يُفهم من «الواقعية» هنا تمثُّل الحقيقة الروحية؛ ويقوم السلوك الأخلاقي الصحيح بترجمة تلك الواقعية إلى فعل على جميع المستويات، الفردية والاجتماعية والسياسية.

فإذا ما جرى الاعتراض بخصوص أن هذا المنظور هو منظور طوباوي لا أمل منه، وأن القُطبين المتباعدين هما الحالات الطارئة الفظّة للسياسة والمُثل العالية للروحانية، فإن استجابتنا ستكون على النحو التالي: إذا لم يُبذل أي جهد من أجل فهم الجوانب الأكثر عمقاً من الروحانية والتقوى الإسلاميتين فإن نتيجة أي حديث «إسلامي» مزعوم - سواء أكان ذلك في السياسة أم الاجتماع أم الأخلاق أم أي حقل آخر - ستختزل إلى قوقعة خارجية خالية من حياة باطنة تمنحها كل معانيها، وما هو أهم من ذلك قوّتها المتحولة. فمن أجل استيعاب المفاهيم الإسلامية بصورة صحيحة لا بُدَّ من تمثّلها، تحت طائلة التجريد، ليس من قِبل العقل فحسب ولكن من قِبل القلب أيضاً. وكما يشدّد الإمام، فإن القلب - النقطة الأكثر عمقاً في وعي الشخص - هو الذي «يرى» الطبيعة الحقيقية للأشياء. وبدون هذه الرؤية لله «كأنه يراه» لن يكون ثمّة إحسان بالمعنى الأخلاقي - الروحاني الذي تمت مناقشته في ما سبق، وبدون الإحسان فإن

وحدة طريقة الحياة الإسلامية في حدّ ذاتها تصبح متزعزعة بصورة قاتلة، كما برهنت على ذلك باستفاضة أقلّية ضئيلة من المسلمين في عصرنا مِمّن قاموا بخيانة أعلى قِيَم التقليد الأخلاقي الإسلامي من خلال لجوئهم إلى عنف غير مكبوح باسم الإسلام. وبدون الإحسان يُختصر الدين إلى مركز من العجز الشديد عن صدّ العدوان عليه، ويصبح متحوّلاً إلى عقيدة تتحكم فيها الرغبة الفردية وتخضع للاستغلال السياسي. وليس مستغرباً أن نجد أن أولئك الذين هم أكثر ميلاً إلى الإرهاب باسم الإسلام قد برزوا من تيّارات هي أشدّ ما تكون عداءً للتقليد الإحساني أو الصوفي.

يعود بنا ذلك إلى الممارسات التعبدية التي كثيراً ما تُعتبر حاضناً للأقلّية - التي يُنظر إليها على أنها إما صوفية أو ضالّة تبعاً لموقف الشخص الناظر إليها - بدلاً من إدراكها على أنها وسائل يهبها الله لتقليص الفجوة بين ما يطمح إليه الشخص وما هو عليه بالفعل؛ وللانتقال من الفعلي إلى المثالي؛ وليتحول إلى شيء ملموس ذلك الذي كان يمكن لولا ذلك أن يبقى مجرّداً؛ وأن نحيا ما نفكر فيه؛ وأن يتحوَّل إلى شيء مُنشّط وجودياً ما يمكن أن يبقى لولا ذلك شيئاً يفرض سلطته نظرياً فقط. وفي حين نجد أن المبادئ المؤسّسة هنا هي مبادئ عالمية من جهة أهميتها وإمكانية تطبيقها، فإنه من الخطأ محاولة نزع منظور الإمام من سياقه إذا ما كان ذلك يعني تجاهل تأكيده الملحّ والمتكرر والذي لا يساوم على ضرورة الصلاة، واعتبارها «تركيباً فوقياً» غير ضروري. ويتطلّب مبدأ العدل ربط جميع عناصر حياة المرء -الإخلاص والعبادة والأخلاق والعمل - معاً في كلٍّ منسجم ومتماسك ومترابط داخلياً، وذلك انسجاماً مع التوحيد الأمثل أو الأكمل. وليس ثمّة من إمكانية لمسألة فصل عالم الفضائل عن عالم الروحانيات لأن الفضيلة الحقيقية الوحيدة، في منظور الإمام، هي تلك التي تتجذّر في الحقيقة الإلهية وتُستدام بها وتتوجه نحوها. وهكذا، علينا أن نختم القول بأن العدل، ومعه جميع الفضائل الأخرى، لا يمكن أن يثمر في النفس -ولا في المجتمع - إلا إذا

كان مشبعاً ومسكوناً بالروحانية التي يتمثل جوهرها بمبدأ ذِكر الله وممارسته. وبكلمات أخرى، فإن الذِّكر هو ما يحدّد في نهاية المطاف صفة الفضيلة الإنسانية. وباتجاه التحقق الروحاني الذي يقصده الذكر وينمّيه، يتوجّه الفصل التالي ويعالجه.



الفصل الثالث

الوصول أو التحقُّق عَبر الذِّكر: الإمام عليّ والتقليد الصوفيّ في الإسلام

يعالج هذا الفصل معنى «ذِكر الله»، وهو من أكثر المبادئ الأساسية أهمية في الروحانية الإسلامية، من خلال التركيز على أقوال الإمام - التي يُنظر إليها بصورة أساسية على أنها شروحات وتفاسير للمفهوم القرآني، ذكر الله - والانخراط أيضاً في صياغات عقائدية ذات صلة كانت قد برزت من داخل التقاليد الصوفية في الإسلام. ذكرنا في البداية الأولى لهذا الكتاب أن الحديث عن الإمام عليّ هو حديث عن المِثال الأكمل لروحانية العقيدة الإسلامية. وإننا نتلمّس أثره حيثما ازدهرت الروحانية في الإسلام، سواء أكان ذلك في المناهج الروحية الأكثر وضوحاً للصوفية والعِرفان الشيعي، أم في عوالم الفتوّة وأرباب الحِرف والموسيقى والشعر والفنون.[1] وقد ترك حضوره كـ«باب» مدينة الحكمة النبوية،

(١) لقد تم تتبّع جميع الطقوس والممارسات المرتبطة بطُرق الفتوّة في الإسلام دون استثناء إلى صهر النبي عليّ بن أبي طالب، حيث جعلت منه المصدر الأعلى لفضائل الفتوّة. انظر محمد جعفر محجوب في مقالته عن الفتوّة والصوفية الفارسية المبكرة في:

Le Lewisohn, ed., *Heritage*, vol. 1, p. 552

وكتب سيّد حسين نصر بشكل مشابه أن علياً أصبح، بعد تلقّيه لحقيقة الفتوّة وقوّتها من النبيّ، «المصدر الأعلى للفتوّة في الإسلام لكلّ من السنّة الشيعة . . . وقد واصلت شخصية عليّ، الحكيم والفارس، والمتأمل وحامي العمّال والحِرفيين في آن، هيمنتها عبر القرون على أفق الفتوّة، كما كانت سيطرتها على معظم الصوفية.» انظر مقالته، «الفتوّة الروحية» في: =

أثره على المظاهر كافّة الأكثر نبلاً لروح الإسلام. وفي ما يتعلق بالتقليد الصوفي، فإننا نميّز وجود علاقة عضوية خاصة بالإمام. إذ سواء أكانت تلك التقاليد الصوفية شيعية أم سنّية، عربية أم فارسية، تركية أم ملاوية، موريتانية أم بوسنية، فإنها تتّحد كلها في شخص عليّ بن أبي طالب، باعتبار أنه هو من يقف في قمّة جميع السلاسل التي يعتمدها أقطاب الصوفية للوصول بارتباطهم الروحي إلى النبيّ.[٢]

ويتجلّى دور عليّ التوحيدي أيضاً في ما يتعلق بالانقسام الأكثر أهمّية داخل الإسلام، ألا وهو الانقسام الشيعي السنّي. ففضلاً عن الأرضية الشاسعة التي يشترك فيها التقليدان من حيث العقائد والممارسات الأساسية، فإن هذين الفرعين من الإسلام يجتمعان معاً بطريقة وجودية ومباشرة على نحو خاص، وذلك من

= Nasr, ed, *Islamic spirituality*, vol. 2, pp. 305- 306.

ويلفت نصر في مقالته الانتباه إلى العلاقة العضوية بين الفتوّة وأصناف الحرفيين والفنانين التي تأسست في طول العالم الإسلامي وعرضه.

(٢) غالباً ما يقال إن الطريقة النقشبندية هي استثناء بالنسبة إلى هذا الحكم، حيث تدّعي تسلسلها من النبي عبر الخليفة الأول، أبي بكر، وليس بالأحرى عبر عليّ. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الارتباط بأبي بكر لا يرد إلاّ في سلسلة واحدة من سلاسلها الرئيسية الثلاث. ففي كتابه، **الحدائق الوردية في حقائق أجلاّء النقشبندية**، (دمشق، ١٨٨٩)، ص٦، يشير عبد المجيد بن محمد الخاني، الذي هو من شيوخ الطريقة النقشبندية - الخالدية، إلى السلسلة الأولى على أنها «السلسلة الذهبية»، والتي تبتدئ بعليّ، وتسير عبر أئمّة الشيعة حتى عليّ بن موسى، ثم عبر معروف الكرخي وشيوخ آخرين. السلسلة الثانية تبتدئ، وبشكل مشابه، بعليّ وتسير عبر الحسن البصري. السلسلة الثالثة فقط، وتسمّى السلسلة الصوفية أيضاً، هي التي تسير من النبيّ عبر أبي بكر (الصديق). للإطلاع على هذه الطرق انظر: J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971)؛ ومن أجل نظرة أكثر عمقاً في المبادئ الروحية والمناهج التأملية لثمان من أشهر الطرق انظر: **الروحانية الإسلامية**، تح. سيّد حسين نصر (نيويورك، ١٩٩١)، مجلدان؛ وانظر: J. O. Voll's, "Sufi Orders," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York, Oxford, 1994) vol. 4, pp. 109-117.

خلال توجّههما المشترك باتجاه الولاية والمعرفة باعتبارهما هدف الحياة الدينية. وقد كتب سيّد حسين نصر في هذا الصدد قائلاً: «لقد تبلورت الباطنية أو المعرفة الإسلامية في صورة الصوفية في العالم السنّي، بينما انصبّت في كامل الهيكلية البنيوية الشيعية، ولاسيّما إبّان فترتها المبكرة.»[٣] وهكذا، عبّرت النواة الباطنة للإسلام عن نفسها في الصوفية السنّية والعِرفان الشيعي «بلهجات» مختلفة اتخذت صوراً وتعابير مختلفة دون أن تتعرّض التوليفة الروحية باتجاه جوهر الرسالة الإسلامية، أي التوحيد، لأي تعديل جوهري. وطبقاً لواحد من أعظم الشخصيات التي اجتمعت فيها الشيعية والصوفية واتّحدت بالفعل، سيّد حيدر آملي (ت٧٨٧هـ/ ١٣٨٥م)، فإن الشيعي الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا «صوفياً» إذا ما قام بسبر الأغوار النسكية لتعاليم الأئمّة؛ وبالعكس، لا يمكن للصوفي إلا أن يكون شيعياً إذا ما أصبح واعياً لمسألة أن الجذور الأكثر أهمية للصوفية ليست إلا الأئمّة من أهل البيت، الأقطاب الأوائل للتقليد الروحي، الذين من خلالهم تجري البركة الصوفية التي للنبيّ وتنتقل في سياق تلقيني. أما الاختلافات في الشكل الخارجي للتقليدين فإنها تذوب، في رأي آملي، في نار الولاية، الجوهر

(٣) ورد هذا القول في مقالته الهامة «الشيعية والصوفية: علاقتهما في الجوهر وفي التاريخ»، في كتاب *Sufi Essays* (لندن، ١٩٧٢)، ص ١٠٥. وقد عرض كوربان بإيجاز حالة تأثير الشيعية في الصوفية فقال: «الموضوعات الكبرى للصوفية هي نفسها التي للشيعية: ثنائية الشريعة والحقيقة، الظاهر والباطن، فكرة الولاية الدورية في الكتابة التاريخية على نمط أدوار النبوّة. ففكرة القطب عند الصوفية السنّية هي ببساطة ترجمة لفكرة الإمام الشيعية...» انظر: Corbin, *History of Islamic Philosophy*, p. 191.
لكن يجب عدم الادّعاء بأنه من الممكن مزج التقليدين الاثنين؛ قد يكون لهما جذور مشتركة ومتطابقة، ويتداخلان في بعض النواحي، إلا أن لهما مظاهر مختلفة. فضمن العرفان الشيعي يجدر بنا ملاحظة التمايز الخاص للوظائف المتعددة المنسوبة إلى الأئمّة، وإلى العلاقة غير الرسمية والسرّية بين المرشد والمريد المجرّدة من الخصائص التنظيمية العامة التي تميّز الطرق الصوفية السنّية الرئيسة.

والهدف الحقيقي لكل من الصوفية والشيعية على السواء.[٤] وعليّ، بالنسبة إلى كلا التقليدين، هو وليّ الله الذي لا مثيل له.

ويمكن اعتبار إشارة علي الهُجويري (ت ٤٦٤هـ/ ١٠٧١م)، مؤلف أول كتاب تعليمي عن الصوفية بالفارسية، كشف المحجوب، التالية إلى عليّ على أنها ممثّلة في جملتها للطريقة التي نظر بها التقليد الصوفي إلى عليّ:

«من بينهم [أي المتصوّفين] ابنُ عمّ محمّد، ذلك الذي غرق في بحر البلاء، واحترق بنار الولاء، قدوة الأولياء والأصفياء. ويحتلّ في هذه الطريقة مكانةً ذات شرف عظيم ودرجة عالية. لديه إجادة تامة بالتعابير الدقيقة عن الحقائق العلوية، كما قال عنه جُنيد،[٥] «عليٌّ شيخُنا في الأصول والبلاء»، أي إنّ عليّاً هو إمامنا في هذه الطريقة في كلّ من المعرفة النظرية أو العلم والمعاملات، لأن علماء الصوفية يطلقون على عِلم هذه الطريقة اسم «الأصول» ويجملون ممارستها بتعبير«احتمال البلاء».[٦]

---

(٤) انظر كوربان: *En Islam iranien*, vol. 2, pp. 154-155، حول هذا الجانب من فكر الآملي. حول رواية معاصرة عن العرفان من وجهة نظر شيعية، انظر:
Murtada Mutahhari, "Irfan: Islamic Mysticism", in his Understanding Islamic Sciences (London, 2002), pp. 89-141.
جدير بالذكر أن رواية مطهري التاريخية حول أصول العرفان ونظرته إلى سيرة العرفاء أو الحكماء / العارفين ضمن التقليد تختلف قليلاً جداً عن أي تاريخ صوفي مقياسي لأصول الصوفية.

(٥) كان أبو القاسم الجُنَيد (ت. ٢٩٨/ ٩١٠) يُعتبر هو نفسه سيّداً لهذه المجموعة المتصوّفة وإمامها، وفقاً للقُشيري في: **الرسالة القشيرية** (القاهرة، ١٩٩٥)، ص٧٨.

(٦) كشف المحجوب (طهران، ١٩٩٧)، إعادة طبع للطبعة النقدية من قِبل Zhukovskii (St. Petersburg, 1899; rpr. Leningrad, 1926), p. 84. وأشار نيكلسون إلى هذه الطبعة باعتبارها «النص الأكثر شمولية» من النص الذي ترجمه هو نفسه (مقدمة الطبعة الثانية، لندن، ١٩٣٦). الجملة الأولى من اقتباس هجروي غير موجودة في طبعة نيكلسون =

يذكّرنا ما ورد عن «احتمال البلاء» هنا بإشارة الإمام إلى الحكماء على أنهم أولئك الذين «أَنِسوا بما استوحش به الجاهلون»، الواردة في الفصل الأول أعلاه. وأحد المعاني المحتملة لهذا القول المقطوع، والذي قدّمناه في ما سبق، هو أن أحد الأشياء التي يأنس بها الحكماء ويفرُّ منها الجهلاء هو الصلاة، أو بصورة أكثر تحديداً، التركيز الخالص على المطلق واستبعاد كل الأفكار الأخرى، لأن ذلك هو نوع من الموت، حيث تجري «التضحية» بالأنا وكل ما تنشغل به أمام الحقيقة الإلهية التي بها ينحصر التركيز بالمطلق. ونستطيع فهم ذكر الله، نقطة تركيز هذه المقالة، على أنه استغراق بهذا التركيز إضافة إلى كونه يشكّل الطريق المؤدّية إلى قمة الوصول الروحاني: تنحّي الذات أمام حقيقة الله الوحيدة.

توضح مجموعة تعاليم الإمام عليّ بأسلوب رائع مفهوم ومبدأ وممارسة ذكر الله، وهو الموضوع الذي يتصف بأهمية مركزية في كل من القرآن وسُنَّة النبيّ. وتشكّل أقوال الإمام تفسيراً قيّماً لتلك الآيات في القرآن التي تشير إلى الذكر: وإذا ما سلّمنا بمركزية الذكر ضمن عقيدة الصوفية وممارستها، فإن تلك الأقوال تساعدنا أيضاً على تقدير سبب إشارة المتصوّفة إلى الإمام باعتباره «القُطب» الروحي الأول للصوفية بعد النبي نفسه. وسيجري استكشاف العلاقة الوثيقة بين الذكر والوصول الروحي في ضوء كلّ من أقوال الإمام وتفاسير ممثلي التقليد الصوفي، ولاسيّما تلك التفاسير العائدة إلى مدرسة ابن عربي، المعروف بين

= (ص ٧٤). بخصوص هذه الإشارة الهامة إلى عليّ، قدّم ليونارد لويسون الملاحظة التالية ذات الصلة بالموضوع: «إن تعريف ممارسة الصوفية على أنها تتكوّن بالكامل من تحمّل للآلام واليأس، التي يقول عنها الهجروي بأنها ميّزت حياة عليّ، ربما كانت الإلهام خلف رأي الرومي اللاحق والمشابه بأن الصوفية تجد المتعة في الألم.» وفي تعليقه على هذا البيت للرومي، اعترف نيكلسون بعدم معرفته بصاحب هذا التعريف للتصوف. انظر:

L. Lewisohn, "Ali b. Abi Talib's Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition," in Ali Lakhani, ed., *The Sacred Foundations of Justice in Islam* (Vancouver, 2006).

الصوفية بالشيخ الأكبر على أساس من تأثيره الغالب على التعابير اللاحقة للفكر الصوفي.[٧] ويمكن النظر إلى هذه التفاسير باعتبارها تردّد صدى عقائدياً لتصريحات الإمام المكثّفة والمضغوطة في معظم الأحيان. وتعمل أقوال الإمام تلك، هي وتفاسير المتصوّفة، حول معنى ومضامين ذكر الله، على استحضار جوانب أساسية من روحانية التقليد الإسلامي إلى بؤرة تركيز شديد.

علينا أولاً النظر إلى ما يعنيه مصطلح «الذِّكْر» هذا ونتساءل عن سبب منحه مثل هذا التفوّق والبروز في فلك الممارسة الدينية الإسلامية. المصطلح غنيّ للغاية وليس هناك من كلمة واحدة في الإنكليزية توفّيه حقه في معانيه المتعددة. إنه يتضمّن المعاني المعجمية التالية: الذكر، التذكّر، الدعاء، التكرار، الرُّقْية، التلاوة أو الإنشاد؛ كما يمكن أن يعني الحفظ، ذِكر (الشيء)، السرد، الرواية (رواية قصة مثلاً)، المدح، التمجيد، الاحتفاء، الشهرة، البروز والرفعة، الشرف، الوصيّة، التحذير، إضافة إلى دلالته على القرآن نفسه،[٨] أو على أيّ كتاب آخر منزل أو ديني. غير أن التعريف الذي يقترب بنا إلى المبدأ الروحاني الذي يُعبّر عنه المصطلح يتمثل بما أورده الراغب الأصفهاني في معجمه القرآني. فقد كتب يقول إن الذكر هو تلك الوسيلة التي «يحفظ بها الإنسان المعرفة التي حصل عليها، وهو بهذا الشكل من صنف الحفظ، باستثناء أن الحديث عن

---

(٧) حول دراسة لترجمة وافية لابن عربي، انظر: Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur*, tr. P. Kingsley (Cambridge, 1993). وبالنسبة إلى تقييم أثر ابن عربي الواسع الانتشار، انظر سلسلة مقالات لجيمس موريس حول ابن عربي في مجلة:
Journal of the American Oriental Society, vol. 106 (1986), pp. 539-551; pp. 733-756; vol. 107 (1987), pp. 101-119; Alexander Knysh, *Ibn Arabi in the later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, N.Y, 1999).

(٨) كما هو واضح من عدة آيات من القرآن نفسه. واستخدمت الكلمة نفسها في القرآن كوصف للنبي، كما في الآية التالية: ﴿... قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ...﴾ (٦٥: ١٠-١١).

الحفظ يكون من جهة الإحراز، بينما نتحدث عن الذكر من جهة وظيفته، الاستحضار. ويُستعمل الذكر أيضاً للإشارة إلى حضور شيء ما في وعي (أو القلب مجازياً) الشخص أو في خطابه. وهكذا، يُقال إن ثمّة صنفين من الذكر: ذكر القلب وذكر اللسان، وكل واحد منهما يتضمّن صنفين آخرين بعد من الذكر: الذكر الذي يعقب النسيان، والذكر الذي لا يعقب النسيان وإنما يُعبّر، على العكس من ذلك، عن تذكُّر متواصل ومستمر.»[٩]

وكما سنرى لاحقاً، ثمّة الكثير في تعريف الذكر هذا، مما يردّد صدى منظور الإمام. وما نريد التشديد عليه الآن هو أنه عندما يتم تذكّر شيء ما، أو يُسْتَحضرُ في الشعور (أو القلب)، ويكون ذلك هو الله، تصبح أهمية مبدأ ذكر الله واضحة جلية. وهكذا يجب النظر إلى ذكر الله، أولاً وقبل أي شيء آخر، كمبدأ من الوعي، أو استيعاب معمّق للحضور الإلهي؛ إلا أنه يجب النظر إليه أيضاً كفعل، أو ممارسة أو سلسلة من الممارسات،[١٠] وبالتالي كمنهج روحاني. بكلمات أخرى، يمكن فهم ذكر الله كغاية ووسيلة إلى تلك الغاية في آن، أو كوعي روحاني وممارسة منهجية تهدف للوصول إلى ذلك الوعي. وقد لقيت تلك العلاقة بين ممارسة الذكر ومبدأ الشعور المقصود من الممارسة معالجة وشرحاً عالِيتي المستوى في التقليد الصوفي. وهذا يعني أن الذكر قد قُدِّمَ كمنهج تأملي متمركز على الدعاء المنظّم أو تكرار اسم الله،[١١] وكنتيجة معرفية وثمرة صوفية لمنهج منظّم.

---

(٩) الراغب الأصفهاني، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** (بيروت، لا. ت)، ص ١٨١؛ وانظر أيضاً مقالة كارديت، «ذِكر» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢، ص ٢٢٣-٢٢٧.

(١٠) جميع الممارسات الدينية التي ترتبط، بشكل أو بآخر، بوظيفة جعل الحقيقة الإلهية حاضرة في الذهن - بما في ذلك الصلاة والدعاء وقراءة القرآن، والذكر الترددي لاسم الله - يمكن مماثلتها بالذكر بهذا المعنى الفعال والعملي.

(١١) يمكن للذكر أن يتضمّن سلسلة من الأسماء أو الصِّيَغ الإلهية مثل لا إله إلا الله، كما يمكن أن يكون بصوت جهوري (ذكر جليّ) أو بصمت (ذكر خفيّ).

وهكذا، فإن الذكر هو الطريقة الروحية التي لا مثيل لها للمتصوفة، ومنهج يساهم في الوصول أو الاستيعاب العميق، داخل القلب، لذلك الذي هو حاضر في الذهن، فيحوّل، بهذا الشكل، الفهم المفهومي المجرّد لأفكار بعينها إلى إدراك ملموس للحقائق الروحانية.[١٢] وما دام يجري تصوّر ذكر الله كوعي دائم للحقيقة الإلهية، فمن الممكن تقديمه باعتباره لُبَّ الدين أو جوهره بحدّ ذاته، كونه ذلك الذي «يربط» الإنسان مرة أخرى مع الله؛ فيكون، بالتالي، عِلّة جميع الطقوس والممارسات الدينية. فإذا ما كانت الصلاة هي النواة الأساسية للممارسة الدينية، فإن ذكر الله هو أكبر، كما يصفها القرآن ببساطة.[١٣] ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾ (٢٩: ٤٥).

ثمّة أحاديث نبوية كثيرة تشهد على رجاحة ذكر الله. فقد رُوِيَ، على سبيل المثال، أن النبي سأل أصحابه: «ألا أُخبركم بخير أعمالكم لكم وأرفعها في درجاتكم وأزكاها عند مليككم وخير لكم من الدينار والدرهم وخير لكم من أن تلقوا عدوّكم فتقتلوهم ويقتلوكم؟ فقالوا: بلى. فقال: ذكر الله عزّ وجلّ دائماً.»[١٤]

---

(١٢) نجد ممارسة الذكر أو الصلاة التكرارية في معظم التقاليد الدينية المتنوّعة بحيث يمكن القول إنها تشكّل دليلاً، على مستوى الممارسة الدينية، على الوحدة الباطنية للتقاليد الدينية. انظر الاستشهادات الرائعة حول ممارسة الذكر المستمدة من تقاليد متنوّعة تصل إلى الديانة اليونانية- الرومانية، واليهودية، والديانة الأميركية الأهلية، والمسيحية الأرثوذكسية، والبوذية اليابانية، والهندوسية، والطاويّة، والإسلام التي قدّمها: Whitall Perry, *Treasury of Traditional Wisdom* (London, 1971),pp. 1001- 1042. حول معالجة معمّقة للذكر ضمن سياق مناهج التأمل الإسلامية، انظر: J. L Michon, "The Spiritual Practices of Sufism," in S. H. Nasr, *Islamic Spirituality*, vol. 1, Foundations, pp. 265-293; and M. I. Waley, "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism," in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism* (Oxford, 1999), vol. 1, pp. 497-548.

(١٣) أسماء المقارنة العربية يمكن أن تكون أسماء تفضيل أيضاً، ولذلك يمكن ترجمة كلمة «أكبر» بأحد المعنيين.

(١٤) ذكرها الغزالي في كتاب الذكر والدعاء (الكتاب التاسع من إحياء علوم الدين) تر. ك. =

وبصورة مشابهة، يؤكّد الإمام عليّ بالقول: «أفيضوا في الذكر فإنه ينير القلب، وهو أفضل العبادة.»[١٥] لقد حظيت ممارسة الذكر باهتمام أكبر في التقليد الشيعي الذي يدوّن أحاديث كثيرة للأئمّة الأوائل حول فضائل ذكر اسم الله وغيره من العبارات المقدّسة المتنوّعة.[١٦] وقد وصف الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) أتباعه بما يخص الذكر، فقال: «شيعتنا هم الذين إذا خلوا لأنفسهم ذكروا اسم الله كثيراً.»[١٧] وأشار العلاّمة طباطبائي، أحد أكثر شيوخ العِرفان الشيعي أهمية في القرن العشرين، إلى معنى الخلوة الروحية حيث يسعى الفرد إلى أن يكون «وحيداً» مع الله، فقال: «وفي ما يخصّ الخلوة الروحية الخاصة، فإنها ابتعاد بنفس المرء عن الناس . . . إنها مطلوبة على نحو خاص إبان أصناف معيّنة من ذكر الكلمة . . . ويعتبرها شيوخ الطريقة شيئاً أساسياً.»[١٨]

وفي ما يتعلق بالتقليد الصوفي، يمكن أخذ القول التالي للشيخ أحمد العلوي (ت ١٩٣٤) حول الذكر على أنه ممثل بكلّيته لهذا التقليد:

«الذكر هو أقوى أحكام الدين. . . إذ لم يُفرَض الشرع علينا، ولم

= نكمارا (كمبردج، ١٩٩٠)، ص ٨. وعدّلنا قليلاً من ترجمة الجملة الأخيرة من الحديث. النص العربي لهذا الحديث ولغيره من الأحاديث المماثلة نجدها عند الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت ١٩٩٢)، م١، ص ٣١٩-٣٩٢. والحديث نفسه موجود عند الكليني. **أصول**، م٢، ص ٤٨٩.

(١٥) **غُرر الحكم**، ص ١٧٧، الحديث رقم ٢٥٣٧.

(١٦) انظر الأقوال العديدة التي تشير إلى مختلف صِيَغ «الذكر»، والقسم المعنون بكتاب الدعاء في الكليني، **أصول**، م٢، ص ٤٥٧- ٥٦٧.

(١٧) المصدر السابق، م٢، ص ٤٨٩؛ وانظر أيضاً الحوار بين الإمام جعفر وأحد تلامذته، أبي بصير، حول الصفات المميّزة للشيعة كما رواها القاضي النعمان، **شرح الأخبار في فضائل الأئمّة الأطهار**، تح. محمد الحسيني الجلالي (قم، ١٩٨٨ -١٩٩٢)، م٣، ص ٤٣٥ - ٥١٠، والقسم المعنون «بصفات شيعة أمير المؤمنين».

(١٨) العلاّمة طباطبائي، **لُبُّ اللباب في سِيَر وسلوك أهل اللباب**، تر. محمد فغفوري (ألباني، ٢٠٠٣)، ص ١٠٥.

تُرسَمْ طقوس العبادة إلا من أجل إقامة ذكر الله . . . وبكلمة واحدة، تُعتبر ممارستنا لطقوس العبادة قوية أو ضعيفة وفقاً لدرجة الذكر الذي نقوم به أثناء تأديتنا لها.»[١٩]

ويطرح الغزالي السؤال بخصوص سبب اعتبار الذكر يستحق أفضل التقدير بينما ممارسته هي بهذه الدرجة من البساطة مقارنة بكل أفعال العبادة الأخرى التي هي بهذه الدرجة من الصعوبة. ويجيب بأن تدقيقاً شاملاً لسبب تفوّق الذكر هذا لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال عِلم المكاشفة. لكنّ ما يمكن قوله، من وجهة نظر علم المعاملة الديني، هو أن الذكر الأكثر جدوى ونجاعة إنما هو ذلك الذي يُمارس دائماً بحضور القلب. وهذا هو هدف الذكر، وهذا هو الذي «له الأسبقية على كل أفعال العبادة الأخرى: لا، بل ومن خلال ذلك تكتسب أفعال العبادة الأخرى الاحترام والتقدير؛ وإن ذلك هو الثمرة النهائية لأفعال العبادة العملية.»[٢٠]

لذلك، يصبح المرء معذوراً في الزعم بأن مبدأ ذكر الله يمتُّ بصِلة إلى أعلى مستويات الممارسة الدينية، أي المنهج التأملي والوصول الروحاني - وبالتالي إلى القلب بحدّ ذاته من الروحانية الإسلامية. وبغضّ النظر عن تنوّعهم في المكان والزمان، واختلافات منظوراتهم ومبالغاتها، يُجمع المتصوفة على مركزية ذكر الله بالنسبة إلى طريقتهم. وبشكل مشابه، وكما مرّ معنا سابقاً فإن جميع الطرق الصوفية تتّحد في قُطبية شخصية الإمام عليّ باعتباره ذلك الذي يربط ما بين جميع شيوخ الطريقة الروحية اللاحقين وشخصية النبي نفسه، على الرغم من اختلافاتهم في الأسماء والتوجهات، وفي المدارس الفكرية أو أشكال

---

(١٩) وردت عند: M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi* (London, 1971), pp. 96 - 97.

(٢٠) الغزالي، إحياء، ص ٣٩٩ - ٤٠٠. وانظر ترجمة نكمارا، ص ٢١-٢٢، في كتاب الذكر للغزالي، وهو ما لم نتبعه.

الممارسات التي ينتمون إليها. إن هذه المصادفة بين مركز الإمام ومركز ذكر الله في التقليد الصوفي بعيدة عن كونها مصادفة عرضية طارئة. فالتفاسير التي يقدّمها الإمام لمعنى الذكر، إضافة إلى قيامه بالتلقين الفعلي للمريدين في هذه الممارسة المنظّمة، تُشكِّلُ كلّها جانباً أساسياً من دوره كمرشد روحي، أو وليّ الله، أو قُطب عصره؛ وهذا ما يجعل الأمر مركزياً بالنسبة إلى وظيفته الباطنية داخل التقليد الروحاني للإسلام في مظهريه السنّي والشيعي في آن.

أما في ما يتعلق بالوظيفة الباطنية للإمام، فإنه لأمر صحيح أننا لا نمتلك سوى معلومات قليلة مؤكدة تاريخياً بخصوص دوره التلقيني في هذا المجال - أي قيامه بتلقين المريدين فعلياً في ممارسة الذكر (وهي الممارسة المعروفة في التقليد باسم «التلقين»)؛ تماماً كما الحالة التي نمتلك فيها معلومات ثمينة شحيحة حول تلقينه هو نفسه في هذه الممارسة الباطنية على يدي النبي. ويكاد ذلك ألاّ يكون مدهشاً إذا ما أخذنا في الحسبان أن الممارسة هي باطنية على وجه التحديد؛ وهذا يعني أنها ليست مفروضة على الجميع (الأكثرية من أهل الظاهر) باعتبارها طقساً دينياً إلزامياً. وبدلاً من ذلك، نجد أن الذكر يتنزّل، داخل كلا التقليدين الصوفي والعرفاني الشيعي، على أولئك الذين لهم صنعة مخصصة، أولئك الذين تلقوا «دعوة» لممارسة شيء ما مضافاً إلى ما هو طقوسٌ إلزامية مفروضة على الجميع.[٢١] ومع ذلك، علينا ملاحظة أن ثمّة روايات تاريخية توفّر دليلاً كافياً على دور الإمام في نقل وإيصال ممارسة الذكر. وكان الأفراد الموصوفون في المصادر الأقدم عهداً بأنهم مكرَّسون للذكر من جهة كونه ممارسة

(٢١) البيعة الثانية- أي البيعة الإضافية إلى تلك التي بايع فيها المؤمنون لأول مرة عند دخولهم في الإسلام - والتي قدّمتها مجموعة صغيرة من المسلمين إلى النبيّ في الحُدَيبية أصبحت نموذجاً للمتصوفة في تلقينهم في الطريقة الروحانية. لمزيد من التفاصيل انظر: Martin Lings, *Muhammad*, pp. 252-56.

خاصة، كانوا قد وُصِفوا بأنهم أصحاب مقرّبون، إن لم يكونوا مريدين للإمام.(٢٢)

وقد جرى التشديد على دور الإمام في المجال التلقيني هذا في مصادر الطريقة الصوفية المتواترة شفاهاً، كما جرى التعبير عنها في العديد من المصادر المكتوبة.(٢٣) وتشير هذه المصادر إلى روايات متواترة للذكر منقولة من النبي إلى الإمام ومنه إلى عدد من المريدين الآخرين ممن انطلقوا لتلقين الآخرين في ما أصبح يُعرف فيما بعد بطريقة التصوف.(٢٤)

---

(٢٢) استحضر ديفيد دكاك هذه النقطة بشكل جيد في ورقة له بعنوان: "Practice of dhiker in the early Islamic community", pp. 186-193, in Z. Morris, ed., *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago, 1999).

(٢٣) انظر على سبيل المثال ابن عجيبة في كتابه، **إيقاظ الهمم في شرح كتاب الحكم** (القاهرة، ١٨٩٣)، ص ١٣٦. جري اعتبار كل هذه الممارسات التلقينية والعقائد الباطنية في تقليد العرفان الشيعي على أنها أُعطيت من قِبل النبيّ إلى الإمام عندما كان الأخير لا يزال في سنّ الشباب ويعيش مع النبي متبعاً إياه حيثما ذهب «كحمل يتبع أمّه». لا يستطيع المرء أن يجد ضمن هذا التقليد أي كشف علني لمثل سلاسل الرواة تلك بعيداً عن تلك التي تتكوّن من الأئمّة. لكنّ وجود مثل هذه الأسانيد يمكن استنتاجه من حقيقة أن مختلف صِيَغ الذكر والأسماء الإلهية لا تزال تُمارس في زماننا، وأن الأذن باستعمالها يُعطى من شيخ إلى مريد في ظل شروط صارمة من السرّية والخصوصية. انظر: Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (Middlesex, 1987), pp. 134- 141. حيث يقدّم رواية رائعة عن كيفية تلقين تلميذ ديني شاب في مشهد في ممارسة للذكر في ستينيات القرن الماضي. ومع أن الأسماء في هذه القصة هي أسماء خيالية إلا أن الوقائع حقيقية، حيث حصل عليها المؤلف من التلميذ المريد نفسه.

(٢٤) جدير بالذكر هنا تعريف مشهور للتصوّف اقتبسه الهجروي، «الصوفية اليوم هي اسم بلا معنى، وكانت في السابق معنى بلا اسم». انظر **كشف المحجوب**، تر. نيكلسون (لاهور، ١٩٩٢)، ص ٤٤. وهذا يعني أن أهل التصوّف يرون في أنفسهم محاولة لإحياء القلب الروحي للتقليد الإسلامي، ذلك القلب الذي كان قد تحقق بُكلّيته زمن النبي - ولو كان ذلك في غياب أية إشارة رسمية إلى ذلك بالتصوّف - ليصبح مغلقاً بالتدريج بالدنيوية عند الأجيال المتوالية. ولذلك، عندما أُعطي اسم التصوّف لهذا القلب الروحاني، فإن «معناه» كان قد اضمحلّ كثيراً.

على الرغم من نزرة الموادّ السليمة تاريخياً حول فترة الاستخدام والنقل الأولى لذكر الله، تتوافر لدينا بيانات أدبية هامة جداً من الأقوال المدوّنة في نهج البلاغة وغُرر الحكم إضافة إلى الأدعية المنسوبة إلى الإمام. فإذا ما أُخذت هذه الموادّ معاً فإنها تبلغ مبلغ المجموعة المتجانسة؛ مجموعة عقائدية متميزة توفّر للباحث مصدراً غنياً من التأملات الفلسفية، والتفكّر الروحاني، والتبصّر الميتافيزيقي في طبيعة ومعنى هذه الممارسة الروحية التي تحتل مثل هذه المكانة المركزية في التقليد الصوفي للإسلام.

وتلقي الأقوال التي سنتفحّصها بضوئها ليس على معنى ممارسة الذكر فحسب، ولكن على الفلسفة أو الأبستمولوجيا التي تقف وراءها؛ وهي تقدّم تلميحات ثمينة إلى ثمار تلك الممارسة، أي استغراقها في الوصول الروحاني. وسنكرّس اهتماماً خاصاً للطريقة التي تُشكِّلُ فيها أقوال الإمام مصدراً هاماً لتفسير الآيات القرآنية ذات الصلة بهذا الموضوع، من جهة؛ وتزوّدنا، من جهة أخرى، بعلامات واضحة تؤذن بصيرورة عقائد أكثر تعقيداً ذات صلة بالذكر شبيهة بتلك التي نجدها في التقاليد الصوفية والعرفانية اللاحقة. وهكذا، فإن أقوال الإمام في هذا المجال هي أشبه ما تكون بالجسر الذي يربط بين ما جاء قبله عن طريق الوحي النبوي، بما أتى بعده عن طريق المعالجات الصوفية. ويبدو أن النصوص والكتيّبات الخاصة بالتقليد الصوفي توضح ما لم يكن مضمّناً على الأغلب في أقوال الإمام. وبكلمات أخرى، عمل المتصوفون على معالجة الحقائق الباطنية التي أشار إليها الإمام في أحاديث اتصفت بالإيجاز والتناقض والاستفاضة أحياناً، لكنها كانت تحمل دائماً صفة التحدي الفكري والإثمار الروحاني.[٢٥] إن التأمل

(٢٥) يقول ابن عربي بخصوص إيصال هذه الحقائق الباطنة أن أهل العرفان لا يستطيعون تفسير حالاتهم الروحية للآخرين، بل «يستطيعون بالأحرى الإشارة رمزياً إلى أولئك الذين سبق لهم البدء باختيار مثل هذه الحالات.» **ترجمان الأشواق**، تر. نيكلسون (لندن، ١٩٧٨)، ص ٦٨.

في هذه الأقوال - في سياق القرآن والسنّة، اللذين يُنيرانه، وفي ضوء العقيدة الصوفية اللاحقة التي بشَّرت بها - يمكن أن يأخذ المرء إلى موضع أقرب من الفهم المناسب لدور «ذكر الله» في الجوانب العملية والعملياتية والرؤيوية لروحانية الإسلام.

ذكر الله باعتباره جلاءً للقلوب

المكان الأنسب لبدء هذه المناقشة هو التفسير الذي قدّمه الإمام للذكر في الخطبة رقم ٢١٣ من نهج البلاغة.[٢٦] فقد اقتبس الإمام بداية كلمات من الآية ٣٧ من سورة «النور»، حيث يرد ذكر اسم الله، ثم انتقل لشرحها وتفسيرها. والكلمات المعنية هنا هي «. . . رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ». فإذا ما سلّمنا بحقيقة أن هذا الجزء من الآية مرتبط عضوياً بآية «النور» السابقة له - وهي الآية الغنية بالرمزية الصوفية - فإن أثر تفسير الإمام هنا يزداد عمقاً إلى حدّ كبير. وكان الإمام يعلم بوضوح أن تلاوته لكلمات من الآية ٣٧ ستثير في أذهان مستمعيه الآيات السابقة لها؛ ولا تشكل حقيقة أنه لم يقتبس آية النور بكاملها إلا إضافة إلى الأثر البلاغي لهذا الحذف أو الاقتطاع، حيث أن مثل هذه الإشارات الخفيّة والتضمينات والاستثارات والتلميحات هي من خصائص البلاغة العربية.[٢٧] ولذلك، فإن فهم سياق كلمات الإمام سيكون بمثابة استشهاد بكامل آية النور:

(٢٦) انظر الفصل السابق حول مناقشة لهذا التفسير في ما يتعلق بمبدأ العدل.

(٢٧) حول استخدام مثل هذه الأدوات ككناية وتعريض في البلاغة العربية انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت. ٢٤٥/ ٨٦٨)، **البيان والتبيين** (بيروت، ١٩٦٨)، م١، القسم١، ص٦٤؛ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (بيروت، ١٩٨٧)، م٢، ص ١٠١-١٠٥؛ وانظر أيضاً: Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Quran," in *Journal of the American Oriental Society*, =

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ (٢٤: ٣٥)

وبعد هذه الآية تأتي الآيتان التاليتان:

﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ٣٦ رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ . . .﴾ (٢٤: ٣٦-٣٧)

ويبتدئ الإمام خطبته بعد تلاوته لكلمات الآية، «رجالٌ لا تُلهيهم تِجارةٌ ولا بَيْعٌ عن ذِكر الله»، فيقول:

«إنّ الله سُبحانَه وتعالى جعل الذِّكْرَ جلاءً للقلوب، تسمع به[٢٨] بعد الوقرة، وتبصُر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما بَرِحَ لله

= 118(1998), pp. 1-14؛ وهذه المقالة تلفت الانتباه إلى الكلمات القرآنية المنقوشة بأمر من عبد الملك الأموي على الوجهين الخارجي والداخلي لقبّة الصخرة في القدس (بنيت حوالى ٧٢هـ/ ٦٩١م). وتجادل الكاتبة بإقناع أن هذه النقوش التي كانت مهملة حتى الآن لأنها اعتبرت خارجة عن النص «المفروض» إنما هي دليل في الواقع على نصّ سائد سبق أن تم تلقيه. وتعتقد أن النقوش تعبّر عن أسلوب بلاغي يتضمّن ارتباطات كتابية، أسلوب «اعتمد على معرفة النص من قِبل المستعمين أو القراء - وهذا إشارة قوية إلى أنه سبق للقرآن أن كان ملكاً للأمّة أواخر القرن السابع» (ص٨). وهكذا، تتابع الكاتبة القول، تجب قراءة النقوش على أنها «خطب قصيرة أو أجزاء من خطبة واحدة موجّهة إلى جمهور يتوقع أن يفهم التعريضات والإشارات التي حملتها رسالة عبد الملك الخاصة.» ويمكن قول الكلام نفسه عن إشارات الإمام إلى آية النور؛ إذ ثمّة تعريض بالعلاقة بين النور المذكور في الآية وبين الذكر الذي ينير قلوب المؤمنين الذين يكرّسون أنفسهم له.

(٢٨) يشير الضمير «هم» إلى القلوب. إذ ما هو مهم هو حقيقة أن القلب هو الذي «يسمع» و«يبصر»، وليست الأعضاء أو الوظيفة العقلية.

. . . عبادٌ ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم . فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة، يُذكّرون بأيام الله . . . وإن للذكر لأهلاً أخذوه من الدنيا بدلاً، فلم تشغلهم تجارة ولا بيع عنه، يقطعون به أيام الحياة . . . فكأنما قطعوا الدنيا إلى الآخرة وهم فيها فشاهدوا ما وراء ذلك. . .»[٢٩]

إنه لأمر هامّ ملاحظة وصف الإمام للذكر في هذه الفقرة بأنه «جلاء للقلوب»، مع إشارته إلى «نور يقظة» في الأسماع والأبصار والأفئدة لأولئك الذين طبّقوا هذا الجلاء على قلوبهم. أما العلاقة بين استثارة القلب وآية النور فهي علاقة واضحة.[٣٠] ويتكشّف النور الدفين للقلوب بذكر الله؛ ويشعّ النور الكامن بالنور القادم من أعلى: «نُورٌ على نُورٍ». وما إن يستنير القلب حتى تشارك جميع الوظائف الأخرى في هذه الإضاءة،المتولّدة بالذكر، فيكون المزيد، مرّة أخرى، من «نور على نور». وكذلك، يمكن النظر إلى كلمة «جلاء » الواردة هنا على أنها تفسير ضمني لآية النور، لأنها مشتقة من الفعل «جلا» الذي يعني بصورة أولية «يتوضح» ومعرّض لنظر، وتكشّف، وأظهر إلى النور.[٣١] والقرآن

(٢٩) **نهج البلاغة**، ص ٢٦٠؛ Peak, p. 441.

(٣٠) يشير الكثير من المفسّرين، من أهل الظاهر والباطن على السواء، إلى آية النور على أنها تشبيه لاستنارة القلب. انظر على سبيل المثال: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان** (بيروت، ٢٠٠١)، م١٨، ص١٦٣؛ نصر الدين عبد الله البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (بيروت، ١٩٩٦)، م٤، ص ١٩٠؛ أبو القاسم القشيري، **لطائف الإشارات** (القاهرة، لا. ت)، م٤، ص ٢٨٥. وجدير بالذكر أيضاً أن الزمخشري أورد في شرحه بوضوح تفسير الإمام عليّ الذي يشير إلى بثّ الله للحقيقة في السماوات والأرض؛ وهي تشعُّ بنوره فيها؛ كما يشير الإمام إلى استنارة القلوب الروحية لأولئك الذين هم في السموات والأرض. انظر الزمخشري، **تفسير الكشّاف** (بيروت، ١٩٩٥)، م٣، ص ٢٣٥.

(٣١) من هنا جاءت كلمة «تجلّي» لتشير، في التقليد الصوفي، إلى التجلّي أو الكشف الذاتي لله. وكما سنرى لاحقاً، ثمّة علاقة هامّة بين جلاء القلوب ومشاهدة تجلّيات الإله، وذلك في كل من منظور الإمام والحديث الصوفي اللاحق. وكذلك، كان موضوع التجلّي مركزياً عند =

يشير إلى «الليلِ إذا يَغْشَى، والنهارِ إذا تَجلّى.» (٩٢: ١-٢) وبصورة مشابهة: «والنَّهارِ إذا جلاَّها» (٩١: ٣) فالوعي المستور داخل القلب يتجلّى ويتكشف عبر تأثير جلاء القلب بذكر الله.

وتصبح المسألة هنا متعلقة بتوضيح عضو الشعور، أي القلب الروحي، الأمر الذي يتيح له القيام بوظيفة المرآة العاكسة للحقائق العلوية، والكشف أيضاً عن أغواره المستورة كاشفاً الحقائق بهذا الشكل من الداخل. وليست هذه الحقائق إلا محتويات الشعور المستورة التي أشار إليها الإمام بعبارة «دفائن العقول.»[٣٢] لقد جرى تقديم الذكر هنا على أنه وسيلة لتوضيح هذا النموذج من الفهم الروحي، «القلب» الذي لا نستطيع أن نقرنه ببساطة مع الوظيفة العاقلة، لكن بصورة أقلّ مع أعضاء الفهم الحسّي، كما سبق أن ناقشناه في الفصل الأول.

يُلمِّح القرآن إلى الأهمية الأكثر عمقاً التي للقلب وإلى طريقته الخاصة في «الرؤية»، فيقول:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (٢٢: ٤٦) ويقول في مكان آخر: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (٧: ١٧٩)

= ابن عربي وتعاليمه بحيث أنه كان يسمّى، قبل اشتهاره بالناطق الكبير لوحدة الوجود، أحد أصحاب التجلّي. انظر: W. C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology* (Albany, N.Y., 1998), p. 52.

(٣٢) يشير الغزالي إلى القلب كبئر لا نستطيع سبرَ أعماقه إلا إذا أوقفنا لبعض الوقت تدفق جداول الحواسّ الخمس الداخلة إلى القلب من الخارج. انظر كتابه: *The Alchemy of Happiness*, tr. Claud Field (Lahore, 1987), pp. 27-28.

وتعود بنا الإشارة الواردة من نهاية الآية ١٧٩ إلى«الغافلين،» إلى مسألة الذكر لأن الغافل هو النقيض بحدّ ذاته للذاكر. بل إن الآية التي تليها مباشرة تشكّل أحدَ أكثر الأُسُس «المنظِمة» أهمّية بالنسبة إلى الممارسة الصوفية للذكر: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (٧: ١٨٠). وقد شددت الآيات التالية في الحقيقة، وبكل وضوح، على العلاقة بين الذكر والقلب: ﴿.... ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (١٣ : ٢٨)؛ ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ (٥٠ : ٣٧)؛[٣٣] ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (٨: ٢)؛ ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (٣٩ : ٢٢)

بالمقابلة، فإن في الآية التي تتلو الآية السابقة إشارة إلى القلوب التي «تلين» بذكر الله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ...﴾ (٣٩: ٢٣) وهكذا، يجب النظر إلى تفسير الإمام للآية ٣٧ من سورة النور المذكورة أعلاه على أنه يلقي بالضوء أيضاً على كل تلك الآيات القرآنية التي فيها إشارة إلى «الفهم» أو الرؤية الروحانية التي يمكن أن يكون للقلب وصول إليها من حيث المبدأ؛ والتي تُلمّح إلى ذكر الله على أنه وسيلة لترجمة هذه الإمكانية الكامنة إلى فعل واقع. والقلب بحاجة إلى «جلاء» عبر ذِكر الله. إن تفسير الإمام الوارد هنا يردّد في

(٣٣) إن تعليق ابن عربي على هذه الآية مفيد هنا: من المؤكد «أن في ذلك»، أي في ذلك التغيير المستمر في الكون، «ثمّة من مذكّر» بالتغيير المستمر للجذور، «لمن له قلب»، لأن القلب يمتلك صفة التقليب من حالة إلى أخرى. وهذا هو سبب تسميته بالقلب. أما من يشرح القلب بأنه يعني «النظر Reason»، فإنه ليس له دراية بالمعاني، لأن النظر هو «تقييد»، أما كلمة عقل فإنها مشتقة من «عقال». انظر: W. C. Chittick, *the Sufi Path of Knowledge*, p. 107.

الحقيقة صدى قول للنبي كثير الاقتباس في الدوائر الصوفية، ويعزّزه: «لكل شيء صِقالة، وصِقالة القلوب ذكر الله.»[٣٤]

ثمّة منهج فعلي، أو ممارسة، أو فعل، أو سلسلة منتظمة من الأفعال يشار إليها هنا بوضوح. وبدون ذلك فإننا نستثني بأية حالة معنى الذكر كوعي أو كحالة سكون الروع في الحضرة الإلهية، وهذا ترتيب للنفس يتقرر بإدراك أنك «إن لم تكن تراه، فإنه يراك.» ويمكن فهم «الجلاء، أو الصقل،» موضوع الكلام هنا على أنه فكرةٌ مُطَهِّرة[٣٥] وتَفَكُّرٌ وتأمُّلٌ في آن من جهة، وممارسة منتظمة ومتّسقة، من جهة أخرى، سواء أأخذ ذلك شكل التسبيح، أو التمجيد، أو التحميد، أو التقديس، أو التهليل، أو الذكر في معناه المحدد، أي ذكر أسماء الله، الذي به نُزيل «صدأ» النسيان ونتخلّص منه.

يُشير الإمام عليّ في تفسيره أيضاً إلى مجموعة مخصّصة «تنتمي» إلى الذكر، ويشير إليهم بالأهل. وجدير بالذكر أن النبي قد أشار أيضاً إلى أهل الذكر فقال: «إنّ لله ملائكةً يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادوا هلمّوا إلى حاجتكم.»[٣٦]

وبالمثل، وبالانتقال إلى الأمام زمنياً نحو واحد من أعظم أفراد القوم - واحد من الأسماء التي يشير المتصوّفة إلى أنفسهم به - يزوّدنا الرومي بتعبير شعري عن صورة القلب المجليّ (أو المصقول) بالذكر. فيخبرنا في المثنوي أنه

---

(٣٤) على سبيل المثال، وردت عند عبد الوهّاب الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (القاهرة، ١٩٨٧)، ص٢٩.

(٣٥) ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَـٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾ (٣٨: ٤٦).

(٣٦) الحديث طويل ويتضمّن حواراً بين الله والملائكة، يعلن الله في نهايته أنهم جلساء لن يبتئس من يصحبهم. وأصبحت كلمة جلسة تطلق على حلقة الذكر عند أهل الصوفية. حول النص الكامل للحديث انظر صحيح البخاري (مختصر) الرياض، ١٩٩٦، ص ٩٧٩؛ حديث رقم ٢٠٩٠. وجدير بالذكر أن مصطلح «أهل الذكر» قد ورد في القرآن أيضاً (١٦: ٤٣ و ٢١: ٧)، وأن أئمّة الشيعة أشاروا إلى أنفسهم بأهل الذكر (الكليني، أصول، م١، ص ٢٣٥).

من عادة الملوك أن يُجلِسُوا المتصوّفة أمامهم مباشرة:

«لأنّهم مِرآة للنفس، بل وأفضل من المرآة:

صدور مجليّة بالدعاء والتأمُّل،

مثل ذلك الذي تتلقّاهُ مِرآة القلب، الصورة النقيّة العذراء.»[٣٧]

ثمّة جانب آخر من صورة جلاء القلوب تلك يجب التأمّل فيها، حيث يُركّز الآن على طبيعة «الرؤيا» التي يختبرها القلب المُطهَّر بالذكر والمنتعش بالإيمان. وبموجب منظور الإمام، فإن هذه الرؤيا هي من إلهام إلهي؛ إنها لا تقلُّ عن الرؤيا الروحانية لله التي أشرنا إليها أعلاه: «لا تراه العيون بعين البصيرة، ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان.»

وفي قول آخر للإمام، يشير إلى «القلوب الطاهرة» باعتبارها «المواضع» التي يُنظر منها إلى الله، ولذلك «من طهّر قلبه نظر إليه.»[٣٨] وجرى التشديد على العلاقة بين طهارة القلب وذكر الله في الحديث: «أين هم أولئك الذين جعلوا أعمالهم خالصة لله وطهّروا قلوبَهم مواضع لذكر الله؟»[٣٩]

فإذا ما أخذنا أقوال الإمام حول أثر الذكر على القلوب مجتمعة، فإنها يمكن أن توفّر تفسيراً للحديث القُدسي الهامّ الذي أوردناه في الفصل الثاني: «ما زال

---

(٣٧) مثنوي معنوي (طهران، ١٩٩٢)، I ، ٣١٥٩- ٣١٦٠. تر. نيكلسون، I، السطر ٣١٥٣- ٣١٥٤.

(٣٨) «قلوب العباد الطاهرة مواضع نظر الله، فمن طهّر قلبه نظر إليه». ورد في **الغرر**، م٢، ص ١١٩٧، رقم ١٨. وورد في الطوبية السادسة من موعظة المسيح على الجبل: «مباركون أولئك الطاهرون في القلب، لأنهم سيَرون الله.» انجيل متى، ٥: ٨. انظر مناقشة رائعة لرؤيا القلب في: أمير مُعزي، **الدليل الإلهي**، ص ٤٤- ٥٥. وهنا يربط أمير معزي وعبر كامل هذا الكتاب ما بين رؤيا الله ورؤيا ما يسمّى بـ«الإمام الأنطولوجي»؛ أي ذلك المبدأ الأساس الذي يمثل الأئمّة التاريخيون مظاهره الخارجية. وسنناقش بإيجاز العلاقة المعقدة بين الأئمّة والصفات الإلهية في نهاية هذا الفصل.

(٣٩) **غُرر الحكم**، م٢، ص١٠٣٨، رقم ٣٢.

عبدي يتقرّب إليّ بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبّه. فإذا أحببته كنت إذاً سمعه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يبصر به، ولسانَه الذي ينطق به، ويدَه التي يبطش بها، وقدَمه التي يسير بها.» ويعتبر المتصوّفة هذا «القول الإلهي» محدّداً للمبدأ الأساسي لعقيدتهم الميتافيزيقية، مُشيراً في الوقت عينه إلى الهدف من ممارستهم الصوفية.

يلاحظ المرء هنا تأكيداً متبادلاً بين قول الإمام والحديث القدسي. إذ عن طريق الذكر - النافلة المُثلى - تجري مماثلة مفهومات الفرد وأفعاله بصورة غامضة بالحقيقة الإلهية، وتكون نتيجة ذلك ممثّلة بحصول القلب على رؤيا روحية. لكن لا يعود بالإمكان اعتبار القلب - مركز الشعور - في هذه الحالة كَبُعد إنساني نسبيّ حصرياً. إن أعمق أعماق جوهره، أو سره، تنتمي في الحقيقة إلى الإلهي، وبهذه الصفة وحدها يستطيع رؤية ما يراه الله، و«يرى» في النهاية الله نفسه. وكما كتب الشيخ الصوفي أبو طالب المكي، «لا أحد يراه الذي ليس كمثله شيء سوى الذي ليس كمثله شيء.»[٤٠] فإذا ما كان صحيحاً أن الله يدخل في أفعال الفهم الإنساني الصحيح بالنسبة إلى الحواسّ الخارجية أو الظاهرة، فإن النتيجة إذن هي أن فعل الوعي الروحي الأعلى - رؤيا الله - ليس في الحقيقة رؤية الله من قِبل الإنسان ولكن رؤية الله بالله، تتمّ عبر «قلب» الفرد وليس بالأحرى من قبله. فالإمام يخبرنا «اعرفوا الله بالله.»[٤١] فالله، في المآل إذن، هو «الناظر» و«المنظور» في آن. وطبقاً لتفسير صوفيّ نموذجي للآية القرآنية، ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ (٨٥: ٣)، فإن الله هو في آن «الشاهد» و«المشهود». وقد كتب الكاشاني، على سبيل المثال، في تفسيره الباطني (والذي كان يُنسب خطأ حتى فترة قريبة إلى ابن

(٤٠) يقتبس ابن عربي هذا القول في رسالته، كتاب الجلالة وهو كلمة الله في **رسائل ابن عربي** (دمشق، ١٩٩٨)، ص٦٥. الترجمة الفرنسية: Michel Valsan, *Le Livre du Non de Majesté in Etudes Traditionelles*, no. 268, July - August 1948, p. 214.

(٤١) الكليني، أصول، م١، ص ١٠٧.

عربي) أن مشاهدة الإنسان تمحي وتُمحق في حضرة شهوده، بحيث يكون الله هو من يشاهد نفسه عبر الفرد الذي انمحق شعوره المستقل وصار «الله هويّة للشاهد، وتزول الفروق بين الاثنين ما عدا ما له علاقة بالتعبير المفهومي.»[٤٢]

تستبق هذه المناقشة القسم الختامي من بحثنا حيث ستجري مناقشة ثمار الدعاء من جهة الوصول الروحاني عبر تنحّي الذات ومحقها. ويبقى التركيز الآن على الجانب الأكثر نسبية من رؤيا القلب لله، تلك الرؤيا التي من خلالها تصبح حقيقة الله شيئاً واضحاً وحاضراً للقلب عبر «حقائق الإيمان.» والوسيط هنا هو الجانب الباطني من الشعور الإنساني، وما يجري فهمه و«إدراكه» هو الحقيقة الإلهية. وإذا ما أردنا وضع ذلك في صيغة أخرى، فإن الإيمان العميق يتكشّف عن الحضور الموضوعي لله، وهو حضور شامل لا يخلو منه مكان ولا يمكن زحزحته أو إبعاده، ومكوّنٌ للحقيقة الأنطولوجية لكل الأشياء الموجودة. وكما أوردته كلمات دعاء كُميل الشهير للإمام، الوارد سابقاً: «بعظمتك التي ملأت كلَّ شيء . . . بأسمائك التي ملأت أُسُس كلَّ شيء، بعلمك الذي يحيط بكلِّ شيء، بنور وجهك الذي يُنير كلَّ شيء . . .»

لا شيء يستطيع الوجود من غير «الأساس»، أو البنية التحتية الأنطولوجية، كما كانت، التي يمدّه بها اسم الله، أو مزيج أسمائه المجموعة. إن ما يُشكّل وجوداً حقيقياً وصفاتٍ إيجابية لكل شيء ظاهر هو، من حيث النتيجة إذن، اسمُ إلهيّ أو تآلفٌ مجموعٌ من هذه الأسماء. ورؤية «الأشياء» بصورة صحيحة تعني رؤية الصفات الإلهية الظاهرة بها ومن خلالها، أي رؤيتها كانعكاسات وجودية لحقائق أساسية، كما هو الحال مع التجلّيات وحالات الكشف الذاتي العديدة للحقيقة الإلهية. ويصبح «القلب» المطهّر بالذكر قادراً على رؤية الله في كل مكان.

(٤٢) الكاشاني، **تفسير ابن عربي** (القاهرة، لا. ت)، م٢، ص ٣٨٤.

نستطيع النظر إلى هذه الرؤيا للإله في كل شيء على أنها منبعثة من مبدأين اثنين أكّدهما القرآن: الأول منهما له صلة «بالغرض» الإلهي، أي الطبيعة الموضوعية والميتافيزيقية للحقيقة، وثانيهما له صلة بالموضوع الإنساني والتمثُّل الصوفي لهذه الحقيقة. فمن جهة، لا يمكن استثناء أي شيء موجود، حتى جوانب الوجود المادّي الأكثر ظهوراً وعزله عن الحقيقة الإلهية، لأنه ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (٥٧ : ٣). و«أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ» (٢ : ١١٥)، ومن جهة أخرى، ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (٤١ : ٥٣).

إنّ المصقول والمطهَّر بالذكر قادر على فكّ رموز هذه الآيات و«رؤية» الله بهذا الشكل في كل مكان وفي كل شيء؛ غير أن إمكانية حصول هذه الرؤيا لا تتضمّن خفضاً بأي شكل من الأشكال لمستوى الحقيقة الإلهية وتقليصاً لها إلى مستوى الظاهرة الحسّية. وكما أوردنا سابقاً، فإنّ الخطبة الأولى من نهج البلاغة تعلن أن «الله مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغيرُ كلّ شيء لا بمزايلة.»[٤٤] إنّ «مَعِيّة» الله هذه لا تتضمّن أيّ محاولة لإضفاء النسبية على الله، ولا مقارنة الحقيقة الإلهية بالأشياء المخلوقة، ولا حتى أي تحجيم للتنزيه الإلهي. ويمكن اعتبار الجمع الدقيق والعميق للأفكار هنا بمثابة تفسير لكل من الآيات القرآنية التي تقول بالحلول الإلهي، أي حضور الله في كل الأشياء وداخلها، وتلك الآيات التي تشدّد على التنزيه الإلهي وسُمُوِّه على كلّ الأشياء وعدم إمكانية مقارنته بها. قد

---

(٤٣) كما سنرى بعد قليل، فإن الله، من حيث هو «الظاهر»، هو البعد الأكثر تحدّياً، إلى حدّ ما من الحقيقة الإلهية بالنسبة إلى الأفهام.

(٤٤) «مع كل شيء، لا بمقارنة؛ غير كل شيء، لا بمزايلة» (**نهج البلاغة**، ص ٧-٨). تُعتبر هذه الجملة الرائعة التي تجمع ما بين العمق الروحاني والبلاغة الأدبية، واحدة من درر نهج البلاغة المساعدة في تفسير سبب إشارة الشريف الرضيّ، وعدد لا يُحصى من الباحثين وعلماء اللغة العربية ممن جاءوا قبله وبعده، إلى الإمام باعتباره أستاذهم في البلاغة. انظر ترجمتنا للخطبة الأولى في الملحق.

يكون الله قريباً منا «حتماً»، لكننا نحن بعيدون عنه إلى ما لانهاية. فمن جهة ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (٥٠ : ١٦)، ومن جهة أخرى، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢ : ٤).

لا شيء من الموجودات يستطيع أن يكون مستقلاً بالكلّية عن حقيقة الله المحيطة بكل شيء، ومع ذلك، ليس لهذه الحقيقة مقياس مشترك مع أي شيء موجود. إن وحدانيته تضمّ وتستثني في آن كلّ الأشياء؛ ومن هنا لم يكن تأكيد حضور الله داخل العالم - كونه «مع كل شيء» - ليتضمّن تحجيم تنزيهه وتخفيضه؛ وبصورة معاكسة، فإن تأكيد تنزيه الله فوق العالم - كونه «غير كل شيء» - لا يتضمّن غيابه من العالم. إن وحدانية الله تعني ذلك كلّه ضمناً، تماماً كما أنها تنفي أي وحدانية عددية، وهو ما ناقشناه بإيجاز في الفصل الأول: الله واحد، وفقاً لمنظور الإمام، ليس بمعنى «الأحدية» العددية أو القابلة للعدّ، أو وحدة أو كينونة من بين وحدات أخرى، وإنما من حيث أن وحدانيته لا تحتمل أي «آخر». وبكلمات الإمام نفسه، «ذلك الذي لا ثاني له ولا يدخل في باب العدد.»[٤٥]

قد نستطيع أخذ ذلك على أنه تفسير باطني لمعنى الآية القرآنية، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١١٢ : ١). لأن عكس وحدانية الله هذه، أي تعدّد الآلهة المضمّن في خطيئة الشرك، قد هذّبها هذا المفهوم وتحوّلت إلى نصّ عن الوجود وليس كلاماً فقط. وهذا يعني أن فعل الشِّرْكِ، أي وضع «شركاء» مع الله، قد ارتفع إلى مقام

(٤٥) انظر مناقشتنا لهذا الأمر في الفصل الأول. قد يذهب المرء إلى حد القول بأننا مُنِحْنا لُبَّ عقيدة وحدة الوجود المعقّدة والمرتبطة بابن عربي من خلال هاتين الجملتين القصيرتين: «الله مع كل شيء من غير مقارنة، وغير كل شيء من غير مزايلة»، وأن «من لا ثاني له لا يدخل في صنف العدد.» من أجل شرح وافٍ لهذا الموضوع في كتابات ابن عربي، انظر: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*; and chapter on "Oness of Being," by Martin Lings, *A Sufi Saint*, pp. 121-131.

أعلى ولم يعد يتضمّن ببساطة الجزم بآلهة مزيّفة، ولكن مجرّد نسبة وحدانية عددية إلى الله، لأن مثل هذا الأمر يختزل وحدانية الله إلى باب من الأعداد نسبي في مجمله، فتصبح وحدانية مقتصرة على مستوى من الكيانات المحددة. فكل كيان من هذه الكيانات هو وحدة بحدّ ذاته، ولن يكون الله، استناداً إلى وجهة النظر هذه، أكثر من واحد بين «كينونات» أخرى مشابهة. غير أن الإمام يصرُّ على عدم وجود «ثان» لله، حيث ليس هناك من «كينونة» في حالة الوجود سوى كينونته. وليس ثمّة من كينونة أخرى أو وحدة موجودة ظاهرياً يمكن أن تقارن، من حيث الواقع، مع كينونته التي هي وحدة محيطة بلا حدود، وفريدة بمعنى حصري مطلق: إنها وحدة شاملة لكل الحقيقة وحصريّة عن كل تغيير أو تعديل. إن هذا المفهوم الراديكالي لوحدة تستثني بصورة مطلقة إمكانية وجود أي «غير» آخر تتضمّن أن الكيانات المخلوقة إنما هي آلهة مزيّفة عديدة، بالمقياس نفسه الذي تقارن فيه «الوحدة» الظاهرة في الوجود مع وحدانية الله الحقيقية، أو بالأحرى مع كون الله «واحداً ووحيداً».

وفي خطبة أخرى، يشير الإمام عليّ إلى موضوع الحضور الإلهيّ مركّزاً هذه المرة على طبيعة الوعي بأن العقل الإنساني قادر على الأخذ من الحقيقة الإلهية. ويعود بنا ذلك إلى مسألة نوع الرؤيا الإلهية المتاحة للإنسان:

«الحمد لله الذي بَطَنَ خفيّات الأمور،[٤٦] ودلَّتْ عليه أعلام الظهور، وامتنع على عين البصير،[٤٧] فلا عينُ مَنْ لم يره تُنكره، ولا قلبُ مَنْ

(٤٦) النص العربي هنا هو: «الحمد لله الذي بطن خفيّات الأمور.»

(٤٧) لدينا هنا نقض صارخ لا يُفنّد للإلحاد. من يُنكر وجود الله لا يستطيع إثبات، بمنطق صحيح، أن ما لا يفهمه ليس له وجود. إن من يستطيع تصوّر كيان ما فقط هو من يستطيع التأكد من أن ذلك الكيان موجود. إن حقيقة الله الموضوعية كهذه، يمكن إدراكها بالقلب في صورة رؤيا روحانية - ويكون ذلك في هيئة نموذج ظاهرة فوقية - ولذلك، لا يستطيع إنكارها من اقتصر فهمه على عالم ظواهر الحواس.

أثبته يُبصره، سبق في العلوِّ فلا شيء أعلى منه، وقرُبَ في الدنّو فلا شيء أقربُ منه. . . لم يُطلع العقول على تحديد صِفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته.»[٤٨]

تخبرنا هذه الفقرة أن العقول الإنسانية لا تستطيع أن تحدّد ولا أن تعرف بالمحصّلة الصفات الإلهية، من جهة، وأنها غير محجوبة عن «واجب معرفته»، من جهة أخرى. فكيف لنا حلُّ هذا التناقض؟ ببذل الجهد لفهم هذا التعارض، يقترب المرء من جانب أساسي آخر للذكر، وهو جانب الاستذكار والتذكّر والإقرار أو العرفان - أي، بكلمات أخرى، إن المرء يعيد تجميع (أو استذكار) مُجتَزَءات من المعرفة أو العلم الذي هو موجود أصلاً، لكنه دخل في باب النسيان. فيتعرّف المرء إلى ما سبق له أن عرفه، ولهذا السبب تحديداً يصبح المرء قادراً على معرفته «مرّة أخرى». إلا أن ذلك لا يعني أن العلم المقصود هنا مؤلف من أجزاء تحتاج إلى إعادة تجميع، لأن مثل ذلك العلم سيكون من باب أنظمة العلوم التجريبية؛ إن الذكر المقصود هنا بالأحرى هو أشبه ما يكون باليقظة أو الاستنارة التي تطلع مع تبدّد سُحب النسيان الخِلقي.[٤٩]

وقد تكرر التعبير عن هذه المقاربة للمعرفة عبر الذكر في أقوال الإمام. ففي الخطبة رقم ١ من نهج البلاغة، على سبيل المثال، نجد العبارة التالية: «أوّلُ الدينِ معرفتُه.» وكلمة «أوّل» في العربية تعني حرفياً "the first"، ويمكن فهمها على أنها نقطة الانطلاق، والأساس، ومن هنا أصبحت العنصر الأول في الدين. أما كلمة «معرفة» فإنها لا تعني ببساطة "knowledge" فحسب، بل وتفيد أيضاً معنى الإقرار أو العرفان "recognition"؛ ومضامينها الواضحة هنا هي أن أساس

---

(٤٨) **نهج البلاغة**، ص ٥٣؛ Peak, p. 181

(٤٩) كلمة «إنسان» مشتقة من الجذر «أنس»، وعند أهل الصوفية ارتبط بالجذر «نَسِيَ». وهكذا، يتمّ النظر إلى الطريق الروحاني على أنه يتمثّل بالعودة من حالة عرضيّة للنسيان الطبيعي لله إلى حالة أصلية من الصحبة والأنسة الخارقة مع الحقيقة الإلهية.

كل التوجهات الدينية إنّما هو علم الإنسان السابق الوجود بالحقيقة الإلهية. فالمرء يعرف(*) أو يدرك ذلك الذي كان المرء يعرفه على الدوام في أعمق أعماق وعيه؛ والمرء يعترف(**) أو يقرّ بذلك الذي كان المرء يعرفه سابقاً لكن يظهر وكأنه كان منسياً في الظاهر.

وتخبرنا الخطبة نفسها في مكان آخر، وكما سلفت الإشارة أعلاه، أن الله بعث إلى الناس «برسله وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فِطرته، ويذكّروهم منسِيَّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول...»[٥٠]

ويمكن أن نقرن «دفائن العقول» بمعرفة الحقائق الإلهية المتأصّلة في أعمق أعماق طبيعة الإنسان؛ تلك الحقائق التي طُلب من الإنسان أن يشهد عليها عند فجر الخلق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (٧: ١٧٢)[٥١]

كما يمكن فهم الحقائق الإلهية تلك بالإشارة إلى الروح الإلهية التي نُفخت في الإنسان عند خلق النفس الإنسانية: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ (٣٢: ٩)،[٥٢] وإلى «الأسماء» التي علّمها الله لآدم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ

(*) الكلمة الإنكليزية recognize مكوّنة أصلاً من داخلة حرفية (re) بمعنى أعاد أو عاد وكلمة (cognize) بمعنى عَرَفَ أو عَلِمَ.

(**) الكلمة الإنكليزية acknowledge مكونة أصلاً من داخلة حرفية (ac) بمعنى أضاف وكلمة (knowledge) بمعنى عِلْم أو معرفة.

(٥٠) الحديث النبوي يقول: «كلمة الحكمة هي ناقة المؤمن الضالّة؛ له الحق فيها أينما وجدها.» انظر: Wensinck et al., Concordance, vol. 1, p. 491. وورد هذا الحديث عند الترمذي وابن ماجة.

(٥١) جدير بالذكر هنا أن عبارة ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ القرآنية يمكن أن تُترجم «غير مدركين» أو «كنا ناسين». فكلمة غافل هي عكس ذاكر.

(٥٢) انظر النقاش في الفصل الأول.

ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا. . .» (٢: ٣١)؛ وإلى «الفِطرة» أو الطبيعة الأزلّية للإنسان المخلوقة على نموذج الطبيعة الإلهية ﴿. . . فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (٣٠: ٣٠).[٥٣] من الممكن إذن النظر إلى الطبيعة الأزلية - أو الفِطرة - للنفس الإنسانية على أنها تشتمل على العنصر نفسه - معرفة الله - الذي تمّ جَعْلُ البشرية كلّها تشهد عليه في الميثاق المذكور في الآية القرآنية الواردة أعلاه. ولقد أشار الإمام محمّد الباقر بصورة صريحة إلى هذا الاقتران بين الفِطرة ومعرفة الله في حديث اقتبسه الخوئيّ على سبيل التفسير لهذه الجملة من الخطبة الأولى. سُئل الباقر عن معنى الكلمات الواردة في الآية القرآنية، «فِطرة الله التي فطر الناس عليها»، فأجاب: «لقد خلقهم [بحيث أن طبيعتهم الأزلية كانت] منسجمة مع التوحيد، في الميثاق المتعلق بمعرفته، [عندما شهدوا] أنه هو ربّهم.»[٥٤]

تحدد معرفةُ الله إذن الطبيعةَ الإنسانية بصورة أساسية، ولهذا السبب لا نستطيع أن نحجب العقل البشري، كما قال الإمام، عن «معرفة الله». لكن حتى ولو كانت هذه المعرفة متأصّلة في الطبيعة البشرية، أو الفِطرة، فإنّ الغفلة، أو النسيان، أصبحت الطبيعة الثانية للإنسان. وبالمصطلحات القرآنية، إنّ طول الأمد يغمر القلوب وبالتالي «يقسّيها»: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ﴾ (٥٧: ١٦)

تشير هذه الآية إلى القسوة التي تصيب القلب مع طول الأمد، وهو ما يمكن

---

(٥٣) في تعليقه على كلمات الإمام عليّ هذه، يشير ابن أبي الحديد إلى الحديث النبوي «كل طفل يولد على الفطرة»، ويقول إن العهد الذي يذكره الإمام (ميثاق فطرته)، يجب أن يُفهم في ضوء هذه الطبيعة الأزلية (الفطرة)، الأمر الذي يستوجب زرع معرفة الله ودلائل التوحيد والعدل ضمن العقول. وظيفة الأنبياء هي تثبيت هذه الأدلّة العقلية. ابن أبي الحديد، شرح، م١، ص١١٥.

(٥٤) ميرزا حبيب الله الخوئي، **منهاج البراءة في شرح نهج البلاغة**، م٢، ص ١٥٠.

أن يُقرَن مع غَفْلة الطبيعة الثانية، ولنقيضها المتمثّل بكون القلب حاضراً هنا والآن، أي إلى ذكر الله. ولمعالجة الغفلة، لا بدّ من وجود أكثر من مجرّد مُذكِّر فِعليّ، بمعنى بعض مواد المعلومات، أو بعض عناصر المعرفة الاستطرادية والمفهومية الرسمية. إذ لا تستطيع أية كمّية من البيانات التجريبية الآتية من الخارج حصرياً أن تأتي بالإنسان إلى معرفة الله؛ إنه الذكر المتكامل، والوعي الروحي، والفيض من داخل والتَبَلْوُر عند الاتصال بالوحي من خارج، الذي يفسح في المجال لتكون معرفة الله الفطرية، تلك المعرفة «المدفونة» عميقاً في باطن العقل، حاضرة مرة أخرى بالنسبة إلى القلب والعقل.

ليس ثمّة من مقياس مشترك بين الشعور بالله هذا والمعرفة التجريبية العاديّة للظواهر. إن عدم وجود مقايسة بين هذين النوعين من المعرفة قد عبّر عنه الإمام في أقواله مثل: «الحمد لله المعروف بلا رؤية.»[٥٥] وتزداد حِدّة المفارقة الواردة في هذا القول بالصياغة التالية للمبدأ نفسه: «بها تجلّى صانِعُها للعقول، وبها امتنعَ عن نظرة العيون.»[٥٦]

يأتي بنا ذلك إلى موضوع معقّد في منظور الإمام، وهو طبيعة «الحِجاب» المؤسّس بالظواهر المخلوقة، وكيف لنا فهم ذلك في ضوء حقيقة الله اللامحدودة والثابتة. فمن جهة، نجد أن جميع الظواهر المخلوقة إنما هي حِجاب، وذلك في أنها تمنع مشاهدة الجوهر الإلهي بالرؤية الخارجية أو الظاهرة: لكنّ جميع الظواهر لا تستطيع من جهة أخرى، إلا أن تكون أداة تجلٍّ للإله، حيث تكون شاهداً على إبداعه، وتكشف شيئاً من حقيقته - ويكون ذلك واضحاً للعقل في حالته المعتادة، وحدثاً باهراً للقلب المستنير والمطهّر بذكر الله.

---

(٥٥) **نهج البلاغة**، ص ٢٢٠؛ Peak, p. 366.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٧٧؛ Peak, p. 373.

إنّ الأقوال المأثورة التالية هي لواحد من أعظم شيوخ العرفان، أو المعرفة الصوفيّة، ابن عطاء الله، وتأتي مطابقة في جملتها للسياق الحالي. ويمكن النظر إليها كسلسلة من التفاسير والتعليقات على التناقض الظاهري الذي عبّر عنه الإمام بهذه الصورة من الإيجاز. فقد كتب ابن عطاء الله: «إنّ الذي يُظهر لك وجودَ قُدرته، قد حجبك عن نفسه بما لا وجود له معه.» في أحد الوجوه، ووفقاً لأقوال الإمام، فإن الله قد «تحرّز عن الأبصار»، وهكذا، فقد احتجب «بالأشياء»؛ لكن ما دام الله وحده هو «الكائن»، فلا وجود حقيقيّاً لهذه «الأشياء»، ويكون الله محجوباً «بالعدم». ومن خلال «ظهورها» بحدّ ذاتها - بمعنى ظهورها إلى حيّز الوجود ووجودها «الظاهر» معاً - يكون «بها تجلّي صانعها.» ويلقى القارئ انطباعاً مؤثّراً بالغ الشدّة عن تجلّي الله بالأشياء كلّها ومن خلالها عبر الأسئلة التقريرية التالية لابن عطاء الله:

«كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو من يُظهر كل شيء ويُبيّنه؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو الذي مَن يتجلّى عبر كلّ شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو من يتجلّى في كلّ شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو المتجلّي لكلّ شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو من كان المتجلّي قبل وجود كلّ شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو أكثر تجلّياً من أي شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو مَن لا يستوي إلى جانبه أي شيء؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام هو أقرب إليك من أي شيء آخر؟

كيف يمكن تصوّر أنّ شيئاً ما يحجبه، ما دام وجود كلّ شي ما كان ليتجلّى إلاّ له؟

إنّها لأعجوبة كيف تجلّت الكينونة في اللاكينونة، وكيف أُقيم الطارئ إلى جانبه هو من يملك صفة الخلود!»[٥٧]

إنّ استحضار كل هذه الأقوال يمكن أن يُفهم ضمن هذا التناقض الظاهري الذي عبّر عنه الإمام بإيجاز بليغ: «لا تحجُبه الحجُب.»[٥٨] فالحُجب لا تستطيع إلا أن تكشف ما يُفتَرَض أنها تحجُب؛ فهي ليست شفّافة للحقيقة التي لا تستطيع إخفاءها فحسب، بل إنها بذاتها ومن نفسها تكشف بدلاً من أن تستر تلك الحقيقة. وهذا ما يذكّرنا بالقول الشهير للإمام، المذكور سابقاً، والذي كثيراً ما يقتبسه المتصوفون: «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً.» إنّ حُجب الخلق تكشف في المآل ما كانت تستره في البداية، لكنّ هذا الكشف لا تدركه إلا عين القلب التي تطهّرت بالذكر، والتي «تبصر الآن بعد أن كانت عمياء.» ويتابع الإمام معمّقاً أكثر التناقض الظاهري الأوّلي:

«الحِجابُ بينه وبين خلْقِه خَلْقُه إيّاهم، لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، ولإمكان ما يمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع، والحد من المحدود، والربّ من المربوب.»[٥٩]

---

(٥٧) ابن عطا الله الاسكندراني، **كتاب الحكم**، تر. V. Danner (Sufi Aphorisms) ص٢٥-٢٦.

(٥٨) الموسوعة، م١٠، ص ٨٥ (مشيراً إلى الأصول من الكافي، ١/١٣٩).

(٥٩) المصدر السابق. النص العربي: «الحجاب بينه وبين خلقه خلقُه إياهم، لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، ولإمكانٍ مما يمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع، والحد من المحدود، والرب من المربوب.»

وهكذا يجري فهم الخلق بكامله - وكل «الحُجب» التي يكوّنها الخلق - على أنها لا شيء سوى البُعد الظاهري للإله، الظاهر، الواضح، الجليّ، والمتجلّي. لكن، ليس بسبب منه أن الخلق هو الظاهر، وإنما بحكم الحقيقة الإلهية التي يشكّل الخلق تشخيصاً لها، أو نوعاً من التجلّي. فالله، كظاهر، يُبرز شيئاً من «دفائنه»[٦٠] داخل، وفي صورة، الخلق. والدنيا تُظهر الجانب الظاهري من الله - ذلك الذي «يظهر» له، أو ذلك الذي يمكن أن يتجلّى به أو مخلوق من قبله - وحتى عندما يكون سرّ الله مستوراً - ذلك الذي يبقى «باطناً»، أي الباطن، مصدر التجلّي الأعلى للوجود، الجوهر الأزليّ أو غير المخلوق. لذلك، فإنّ حجاب الخلق ليس سوى الكشف الذاتي للإله، لكن من المهمّ التشديد على أنه كذلك ليس إلا بقوة ذلك الذي يخترق حِجاب ظهوره الخاص في صورة الآخر، أي ذلك الإبداع الإلهي الذي لا يستطيع الخلق حجبه في الحقيقة، حتى لو كانت له طبيعة الحجاب من حيث المبدأ.

الحجاب المُكوَّن بالخلق يمنع ذلك الذي تجعله جواهر المخلوقات ممكناً. ما هو الشيء الذي تجعله هذه الجواهر ممكناً؟ تحقيق الهوية الأكثر عمقاً ودمجها بالحقيقة الإلهية - أي التوحيد على المستوى الأعلى - وهذه إمكانية مشتقة من حقيقة أن نفس تلك الحقيقة الإلهية تشكّل الأساس الأنطولوجي لـ«جواهرها». وكما رأينا في ما سبق، فإن الأسماء الإلهية، والأنواع أو الصفات هي التي

(٦٠) وفقاً لحديث قُدسي ذي أهمية بالغة ولعب دوراً هاماً في الفكر الصوفي، ويقول: : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف، فخلقت الدنيا.» ومع أن هذا الحديث لا يظهر في مجموعات الأحاديث المعتمدة، إلا أن معناه مقبول كشيء صحيح، حتى من قِبل علماء الظاهر، باعتباره ينسجم مع تفسير ابن عبّاس للآية القرآنية. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١ : ٥٦). فكلمة يعبدون هنا تفيد معنى المعرفة، وفقاً لابن عبّاس، بحيث إن عبارة «إلاّ ليعبدوني» تصبح «إلا ليعرفوني». وهذا تفسير نجده في استشهادات كثيرة للمتصوّفة. انظر على سبيل المثال: الهجروي، **كشف المحجوب**، ص ٢٦٧؛ فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، م١٠، ص١٩٤.

«تملك أُسس الأشياء كلّها.» وليس على مستوى الأُسس أو القواعد - أو في «الجواهر» - سوى حقيقة إلهية واحدة ووحيدة. فإذا ما كان الوصول إلى حقيقة الهويّة هذه «ممكناً» بهذا الشكل، فما الذي «يمنعه» الحجاب إذن؟ يمكن رؤيته أنه يمنع تأكيد هذه الهويّة على المستوى الخاطئ من الوجود، أي مستوى الوجود التجريبي، بدلاً من المستوى الأعمق من مستويات الوجود؛ هناك حيث «جواهر» الأشياء، ليست شيئاً آخر سوى الصفات الإلهية وبالتالي هي الحقيقة الإلهية في حدّ ذاتها. إن موازاة الظواهر المخلوقة مع الله تبلغ مبلغ الشِّرك المحض، وهذا هو ما يجب على رؤيا توحيد الله أن تحترس منه. على المرء أن يميّز دائماً «الخالق من المخلوق، والحدّ من المحدود، والربّ من المربوب.»

وبكلمات أخرى، يعمل حجاب الخلق كعائق أو حاجز أمام عقيدة الشرك أو مذهب الحلول، أي تصغير التنزيه اللامحدود للخالق إلى الصور المحدودة التي تكوّنها المخلوقات. لكن، ما دام ليس للحجاب وجود بمعزل عن التجلّي الذاتي للحق، فإنه يجعل ممكناً، بصورة متناقضة ظاهرياً، «ذلك الذي حُجب عنه ومُنع منه» (أي عن الله): فالحجاب الذي تحوّل بهذا الشكل إلى شيء شفّاف تجاه الحقيقة الإلهية، وهو ليس إلا تعبيراً واحداً من تعابيرها، لا يستطيع منع حقيقة الله اللازمة من أن تشعّ عبر وداخل الأشياء كلّها. فمن جهة، ثمّة هويّة أساسية، دون أن يعني ذلك أي تحجيم أو تصغير للتنزيه الإلهي، ومن جهة أخرى، ثمّة تمييز وجودي، دون أن يتضمّن ذلك أي تخفيف أو تقليل بأي شكل من الأشكال من الحضور الإلهي ولزومه. ونعود إلى الجملة الأساس في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة.» ثمّة ما يذكّرنا بموضوع أساسي في ميتافيزيقيا الصوفية، هو العلاقة المرِنة بين التنزيه، أو نفي الصفات والمقارنة الإلهية، وبين التشبيه، أو تأكيد الصفات وتأكيد الحضور الإلهي على المستوى الأعمق. وبكلمات ابن عربي:

«لا نقول عنه [الله] مُنَزَّهٌ بأية طريقة تُخرجه عن التشبيه، ولا نقول عنه

أنه شبيهٌ بأية طريقة تُخرجه عن التنزيه. فلا نقول عنه أنه غير محدّد، فيصبح محدّداً بكونه مميّزاً عن التحديد! فإذا ما كان مميّزاً، فإنه عندئذٍ يصبح محدّداً بكونه غير محدّد. وإذا كان محدّداً بلا محدوديّته، فلن يكون هو عندئذٍ هو.»[٦١]

ونعود إلى القول المؤثّر بقوة للإمام: «لا تحجبه الحُجب.» إن كلا التنزيه والتشبيه يمكن أن يكونا حجابين ما لم يُنظر إلى الواحد منهما في ضوء الآخر: إنهما كليهما يمكن أن يكونا حجابين ما لم تُجمع وجهتا النظر في رؤية روحانية؛ إن كلا الخلق - باعتباره تجلياً إلهياً - والجوهر غير المخلوق - الواقع خارج نطاق التجلي وما وراءه - يمكن أن يكونا حجابين ما لم يتّحدا في رؤية روحانية ملائمة للتوحيد، فتحوّله بهذا الشكل إلى شيء شفّاف، كل منهما «يكشف» عن الآخر. وبصورة مشابهة، فإن التأكيد الأُحادي الجانبِ على الله باعتباره «الظاهر»، سوف يتحوّل إلى حجاب لأنه يعمي أبصارنا عن الله باعتباره «الباطن»؛ وبصورة عكسية: حتى لو تمّ النظر في الجانب الباطن من الله وحده، فإنه سيتحوّل إلى حجاب مفهومي يمنعنا، على الرغم من طبيعته غير المتجلية، من رؤية «أثر» الله، أو «أثريّته»، في سَرارة العالم المخلوق بحدّ ذاتها. وبكلمات أخرى، فإن «الحُجب» ليست ظواهر مخلوقة فقط، ولكنها قيود محدّدة متأصِّلة في جميع المفاهيم الإنسانية عن الله، بما في ذلك الصفات الإلهية، وتُنسب - عندما توجد حاجة، كما سنرى بعد قليل- إلى نفي شامل للصفات الإلهية على مستوى المفهوم الإنساني. وعلى أساسٍ من مثل هذا النفي فحسب يكون الشعور قادراً على البدء بسبر عُمق الطبيعة الحقيقية للتنزيه الإلهي، والإبصار عبر الحُجب التي «لا تحجبه».

واضح إذن أنه من الواجب أخذ هذه المنظورات حول طبيعة «الحجاب»

(٦١) انظر: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 112

على أنها استثارة للرؤية الروحانية أكثر من أنها تعبير منطقي عن بعض الملاحظات التجريبية؛ إنها ثمرة تركيب تأمّلي، وليست نتائج تحليل عقلاني. إنها رؤية تحلّ التناقض الظاهري من خلال وعي وجداني لوحدانية(٦٢) واحدة للحقيقة؛ وهي ليست نتيجة لبعض الجهد العقلي الملتوي في إصلاح تعقيدات الوجود والتوفيق بينها. فهي رؤية يعكسها قلبٌ انصقل بذكر الله وشكلٌ بحدّ ذاته من أشكال هذا الذكر في آن. الشيء الذي ستدركه الوظيفة العاقلة، في أي وقت من الأوقات، على أنه تناقض غير قابل للحل أو التخفيض، هو ما تستطيع روح العقل فهمه واستيعابه على أنه تناقض ظاهري مثمر. ويمكن النظر إلى هذا الجانب من تعليم الإمام على أنه مُعَبَّرٌ عنه جيداً من قِبل المتصوّف الشهير أبي سعيد الخرّاز الذي قال عندما سُئِلَ عن كيفية وصوله إلى معرفة الله: «من خلاله جمعه الضدّين.» ثم تلا الآية القرآنية، «هو الأول والآخِر، والظاهر والباطن.»(٦٣)

المكاشفة الروحانية هي التي تُضفي المقدرة على رؤية ما يبدو على السطح أنه كثرة كواحد (من خلال الرؤية الموحّدة التوحيد.) فمن خلال شحذه للتناقض الظاهري على المستوى المفهومي، عمل الإمام عليّ على« تفكيك،» إذا ما استعملنا مصطلحاً لغوياً عصرياً، حِيَل الفهم العقلي فمهّد الطريق بذلك لتقبُّل الفهم الوجداني والتأمّل الروحاني. وعلى هذه المستويات الأكثر عمقاً للشعور يتاح المجال لهذه العملية المتكاملة من« إعادة البناء» أن تأخذ مجراها؛ فهي عملية «إعادة ـ إدراك» للحقّ، المستمرة من رؤية القلب لله عبر «حقائق الإيمان». وهذه الحقائق وحدها هي التي يمكن أن تُقاس بالحق؛ هذه الحقائق

---

(٦٢) جدير بالذكر أن جذر كلمة "Simplicity" (بساطة) هو "Sem" في اللغة الهندو-أوروبية الأم وتعني «واحد» أو «معاً»، ومن هنا كانت كلمة "Same" (الشيء نفسه أو ذاته) في الإنكليزية.

(٦٣) أوردها Chittick، ص ٦٧.

المدفونة داخل أعماق الإيمان، والخارجة إلى النور في قلب جلاه ذكر الله، هي القادرة وحدها على أن تكون عادلة مع حقيقة الله.

الذكر باعتباره لُبَّ العِبادة

من أجل التركيز الآن على الممارسة الفعلية لذكر الله، لا بدّ لنا في الوهلة الأولى من العودة إلى آيات قرآنية بعينها تلمّح إلى ذكر الله كممارسة:(٦٤)

﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (٧٦: ٢٥)

﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (٧٣: ٨)

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (٣٣: ٤١)

﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (٧: ٥٥)

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ (٧: ٢٠٥)

تبدو هذه الآيات كلّها على أنّها تدلّ على ممارسة فعلية؛ ممارسة نقوم بها ونحافظ عليها بأساليب مختلفة (« في نفسك»، «تَضَرُّعاً»، «خُفْيَةً،» «خِيفةً» «دونَ الجهر»،). لكنّ الأهمّ من ذلك كلّه هو القيام بالذكر باستفاضة، أي بكثرة - ذكراً كثيراً. وكما سلفت الإشارة، فإن شدّة التركيز وطول مدّة تبتُّل النبيّ والمسلمين الأوائل قد أُشير إليها في السورة القرآنية «المزمّل» حيث ورد ذكر التهجُّد الليلي الطويل الذي واظب عليه أولئك المسلمون الأوائل :

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَىِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾ (٧٣: ٢٠).

وتجدر الإشارة إلى أن الجزء الأول من السورة يتضمّن الآية التي اقتبسناها

---

(٦٤) من الآن فصاعداً ستجري ترجمة كلمة «ذكر» على أنها "invocation" حيثما وردت في النص بمعنى ممارسة هذا الأمر.

أعلاه والتي توجّه النبي بالقول ﴿وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا﴾ (٧٣ : ٨).[٦٥]

يمكن للضمير في كلمة «إليه» أن يشير إما «إليه» أي إلى «ربّك» أو «إليه،» أي اسم، «ربّك» بحيث يصبح المعنى الخفيّ الساري للآية «اذكر اسمَ اللهِ وتبتّل إلى هذا الاسم تبتيلاً.» ويستذكر ذلك الأمر الواضح والصريح الذي تضمّنته الآية، ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ (٨٧ : ١).[٦٦] وهكذا، يبلغ التبتُّل إلى اسم المطلق- على مستوى العُرف الديني المتّبع. مبلغَ التبتّل إلى المطلق نفسه. فالمطلق بحدّ ذاته هو فوق وخارج كل الصور، وبالتالي خارج الصور الشفوية؛ إلاّ أنّه يتحوّل على الرغم من ذلك إلى شيء قابل للوصول عبر الاسم الإلهي. وهو الاسم الذي لم يحدّده أي اختراع لساني إنساني، وإنما أُنعِمَ به عبر كشف ذاتي إلهي : فالله يكشف عن السرّ المقدّس لاسمه.[٦٧] والانشغال عن ذكر الاسم هو الانشغال، بصورة مماثلة، عن الله نفسه، كما لمّحت إليه الآيات القرآنية، ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ﴾ (٥٨ : ١٩). و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(٦٥) تسبق هذه الكلمات مباشرة آية تعترف بثقل واجب النبي أثناء النهار. والجمع بين المسؤوليات الهائلة للنهار مع قيام الليل يذكّرنا بالطريقة التي أمر بها الإمام مالكاً الأشتر للقيام بالصلاة وعدم إهمالها حتى ولو كان يومه مليئاً بالمهام الإدارية. ولا بأس في تكرار كلمات الإمام الموجّهة إلى مالك: «أعط الله من بدنك في ليلك ونهارك، ووفِّ ما تقرّبت به إلى الله من ذلك كاملاً غير مثلوم ولا منقوص، بالغاً من بدنك ما بلغ». **نهج البلاغة**، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ Peak, 543.

(٦٦) ينسجم ذلك مع القول الصوفي المأثور، «الاسم هو المسمّى»، الذي سنعود إليه في مكان لاحق من هذا الفصل.

(٦٧) يصف تزومن، من أسياد الصين في التقليد البوذي في القرن الثامن، عهد الرحمة والعطف العالمي الذي قطعه أميدا: «قطع بوذا في مرحلة التأسيس العهد العالمي: (عندما يسمع الناس اسمي، ويفكرون بي، فإني سأحضر لأرحّب بكل واحد منهم . . . إني سأجعلهم يدورون في المكان ويذكرون اسم أميدا كثيراً. أستطيع تحويل قطع صغيرة من الحجارة إلى ذهب).» وردت عند: Taitetsu Unno, "The Practice of Jodo-shinshu," in Alfred Bloom (ed.), *Living in Amida's Universal Vow: Essays in Shin Buddhism* (Bloomington IN, 2004), p. 65.

ءَامَنُوا۟ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (٦٣ : ٩).

يمكن رؤية هذا الاقتران بين التبتّل إلى الله والتبتّل إلى اسمه على أنه ينبع بصورة طبيعية من مبدأ نطق به الإمام عليّ في التأكيد البسيط التالي: «من أحب شيئاً لهج بذكره.»[٦٨] وهكذا فإنّ على محبّ الله أن يكرّس نفسه بصورة كاملة لذكر اسم الله، وأن ينقطع بنفسه إلى ذلك فيذكره كثيراً. إنّ الجمع بين كلمتي لهج. بمعنى «تبتّل» و«كرّر الذكر»[٦٩] - و«ذكر» التي تفيد بوضوح معنى التكرار الشفوي المستمر لذكر الله، يبرز أيضاً في «دعاء» كُمَيل للإمام، حيث توجد إشارة إضافية صريحة إلى اللسان، «... لهج به لساني من ذكرك.» إنه يتضرّع إلى الله، «اجعلْ أوقاتي في الليل والنهار مسكونةً بذكرك،» و«اجعلْ لساني بذكرك لهِجاً.» أخيراً، فإن الذكر كممارسة قد تأكّد بوضوح بقوله: «يا مَن اسمُه دواء وذِكْرُه شِفاء.»[٧٠]

إن اسم الله هنا هو أكثر من مجرّد اسم من بين أسماء أخرى؛ إنّه كلمة أو صوتٌ من بين رموز أخرى: إنّه الشفاء من النسيان المتأصّل في الإنسان، أو

---

(٦٨) **غُرر الحكم**، رقم ٨٥٢٨، ص ٦٩٠. ويقدّم العبارة التالية للغزالي: «عندما يحبّ الإنسان شيئاً يكثر من ذكره، ومن أكثر من ذكر شيء فقد أحبّه.» **إحياء علوم الدين**، ص ٤٠٠؛ والترجمة الإنكليزية لـ Nakamura، ص٢٣،

(٦٩) الفعل الاشتقاقي «لهجة» تعني «رأس اللسان»، وبسحبها على «اللهجة» أو «العامية» تصبح اللغة أو اللهجة التي يتكلم بها المرء دون جهد، من خلال استيعاب كل دقائقها. مثل تلك اللغة هي على «رأس لسان المرء.» انظر: Lane, Lexicon, vol. 2, p. 2672.

(٧٠) انظر: تشتيك، دعاء كُميل، ص ٢٨: السطر ٦٣؛ ص السطر ١٣٢؛ ص ٣٨، السطر ١٤٨؛ ص ٤٠، السطر ١٥٦ (وعدّلنا قليلاً في ترجمة تشتيك). وقد تمّ وصف الإنسان ذي اللُّبّ بأنه «ظلف الزهد شهواته، وأوجف الذكر بلسانه» (نهج، ص٧٧؛ Peak, p. 210). وفي ما يتعلق بقدرة الذكر على الشفاء، تجدر الإشارة إلى الصورة التالية للنبي، «طبيب دوّار بطبّه، قد أحكم مراهمه، وأحمى مواسمه، يصنع من ذلك حيث الحاجة إليه: من قلوب عُمي، وآذان صُمّ، وألسنة بُكم، متتبّع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة.» (نهج، ص ١٢٠؛ Peak, pp. 251-52).

الغفلة الروحية التي أصبحت «الطبيعة الثانية» له، كما ورد معنا سابقاً. لكن يجب، إذا ما أُريد للاسم أن يكون فعّالاً، أن يكون الذكر بهمّة ونشاط وليس التفكير فيه بصورة مجرّدة فحسب، تماماً كما أنه يجب تناول الدواء، ولا نكتفي بالتأمّل فيه، إذا ما أُريد له أن يمارس قوّته في الشفاء. وكما وضّحه الإمام في إحدى خطبه التي يصف فيها عظمة القرآن: «وافترضَ من ألسنتكم الذكر.»[٧١] ويجب القيام بالذكر كثيراً، كما رأينا سابقاً. وهنا، تجدر الإشارة إلى الحديث النبوي التالي في هذا السياق. إنه يوضح بصورة مطلقة أن للذكر بُعداً تطبيقياً عملياً، ولا يجوز حصره في تفسير نظري بحت لمعانيه ومضامينه:

> روى عبد الله بن بُسر أن رجلاً قال: «يا رسول الله، للإسلام فروض كثيرة عليّ، هلاّ أخبرتني عن شيء أتمسّك به؛ فأجاب، صلّى الله عليه وسلّم، (دع لسانك لا يجفّ بذكر الله.)»[٧٢]

ومن الأهمية بمكان هنا، اقتباس الآيات القرآنية التي تَحُضّ على الذكر كثيراً: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَـٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (٣٣: ٤١-٤٣).

وتجدر الإشارة كذلك إلى التبادل بين الذكر الذي للمؤمنين وصلاة الله أو بركاته عليهم. غير أنّ العلاقة بين فعل الذكر الإنساني وفعل الصلاة الإلهي أكثر تعقيداً مما قد يبدو لأول وهلة. ويأخذنا استكشاف هذه العلاقة والغوص في أعماق الأبعاد الأنطولوجية للذكر إلى موقع قريب من اللُّغز الغامض الذي تعبّر عنه الآية، ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ (٢: ١٥٢).

---

(٧١) **نهج البلاغة**، ص ٢٢١؛ Peak, p. 367.

(٧٢) الاقتباس من ويلي Waley في «المناهج التأملية»، ص ٥٠٩. وهذا الحديث موجود في مصادر معتمدة كالترمذي وابن ماجة كما يقول ويلي.

وسنتوجّه إلى المعاني المحتملة لعملية التبادل هذه في مكان لاحق. أما الآن، وبالبقاء مع الآيات القرآنية المذكورة أعلاه (٣٣: ٤١-٤٣)، فإن العلاقة التي تجب ملاحظتها هي العلاقة بين الذكر والاستنارة، التي يجري إخراجها من الظلمة إلى النور. يشير الإمام إلى الكيفية التي يُحدث بها الذكرُ الإنساني الاستنارةَ الإلهية، وإمكانية اعتبارها كتفسير لهذا الجانب من معاني الآيات: «من ذكر الله سُبحانه، أنعش الله قلبه وأنار لُبّه.»[٧٣] إن ذكر كلمة «لُبّ» (جمعها ألباب) يستثير هنا الآية القرآنية التي تصف «أولي الألباب»، حيث يظهر «الذكر» مرّة أخرى بصورة بارزة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ . . .﴾ (٣: ١٩٠-١٩١).

بالإضافة إلى التأكيد المستفيض في الجانب العلمي أو المنظم للذكر، لدينا هنا دلالة واضحة على العلاقة بين الذكر والفكر أو التأمل. وبالعودة إلى الملاحظات الواردة أعلاه، فإن هدف ممارسة الذكر هو صقل عضو الوعي الأكثر عمقاً في الداخل، الأمر الذي يؤدّي إلى تعزيز القدرة على التأمل في «آيات الله» في الخلق وداخل نفس المرء من دون غيرها. وعندما نُقْحِم بعنصر الحب بين الذكر والتأمل - لأن من أحبّ شيئاً لَهِجَ بذكره - نأتي إلى فهم إمكانية الدخول في «دائرة الإحسان» التي يقوم كل عنصر فيها بتقوية وتعميق العنصرين الآخرين. ومع بدء المرء بالتفكير ملياً وبصورة أكثر جدية في «آيات» الله - وتقدير جمالها بصورة أكمل - يصل أكثر فأكثر إلى حبّ الله؛ وكلّما أحبّ المرء الله أكثر، زاد ذكره لله؛ وكلّما ذكر المرء الله أكثر ازدادت حِدّة فهم المرء للرسالة الدينية «للآيات» في العالم. وهكذا، فإن الفكر يُكثّف الذكر والذكر يُعمّق الفكر.

---

(٧٣) **غُرر الحكم**، ص٧٦٤؛ الحديث ٩٥٤٥. وكلمة «لُبّ» عند أهل التصوّف تقارن بكلمة «القشر».

ولهذه الآيات، (٣: ١٩٠-١٩١)، أهميتها في أنها تسلط الضوء على الجانب ما بعد الرسمي للذكر. لقد تمّ تقديم الذكر هنا كجوهر أو لُبّ النشاط الديني بكامله، أو كفعل روحاني لا مثيل له. أما بالنسبة إلى عالمية أشكاله - قياماً وقعوداً، وعلى جنوبهم، كما تقول هذه الآية، و«في نفسك،» و«تضرّعاً،» و«خِيفة»، و«خُفية»، و«دون الجهر من القول،» وفقاً للآيات الواردة أعلاه فإنها تسمو على الأحكام الرسمية ذات الصلة بالصلوات المحددة المعتمدة التي تشتمل على كلمات وحركات وشروط موصوفة ومفروضة. أما الذكر فيوصف، بالمقابلة كشيء تجري ممارسته في كل الأوقات، والأماكن، والوضعيات، وعلى ذلك يجب نسجه ضمن نسيج الحياة اليومية، فلا يُفرض بالأحرى على الحياة من خارج كممارسة غريبة متشددة في شكلياتها.

ولن نكون خارج المكان إذا ما ذكرنا هنا أن الذكر هو الممارسة الوحيدة التي تجب ممارستها، وفقاً للإمام جعفر الصادق، في كل الظروف والأزمان دون أي قيد أو تحديد لهذه الممارسة: «لكلّ شيء حدٌّ ينتهي عنده ما عدا ذكر الله. لقد أوجب الله الفرائض فمن قام بها، فإن القيام هو حدّها، وشهر رمضان، من صامه فقد شكّل ذلك الصيام حدّاً له . . .» وينتقل إلى ذكر طقوس أخرى، ثم يورد الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا﴾، ويضيف أن والده الإمام محمّد الباقر لم يتوقف قط عن الذكر، حتى وهو يأكل أو يمشي.[٧٤]

في ضوء ذلك، يصبح الأمر أكثر يُسراً لفهم أولئك الذين أشار إليهم القرآن باعتبارهم «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله.» كما تساعدنا على توضيح وصف المؤمنين بأنهم أولئك الذين هم على ﴿صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ﴾ (٧٠: ٢٣). إنهم ليسوا منتظمين في ممارسة صلواتهم المفروضة في أوقاتها فحسب؛ إذ ليس ثمّة من وقت لا يكون فيه أولو الألباب في «صلاة» إذا ما فهمنا «الصلاة»

---

(٧٤) الكليني، أصول، م٢، ص ٤٨٩.

على أنها ذكر الله. والقرآن يوجه الإنسان إلى ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ (٢٠: ١٤). وهكذا، فإن هدف الصلاة وغايتها في حدّ ذاتها، وقيمتها الروحية وجوهرها، إنما هو ذكر الله.

القول التالي للإمام عليّ هو ذو صلة في هذا المجال: «الذكر الدائم قوتُ الروح ومفتاح الصلاة».[٧٥] في ضوء ذلك، يستطيع المرء أن يفهم بصورة أفضل سبب إخبار القرآن لنا، كما سبق وأشرنا في افتتاحية هذه المقالة، ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ (٢٩: ٤٥).

لقد تمّ وصف الصلاة الرسمية المفروضة هنا بمصطلحات سلبيّة أو كبحيّة؛ إنها مانعة أو واقية. إن شكليّتها بحدّ ذاتها محدّدة كضرورة طقسيّة؛ لكنّ ذلك تحديد وجودي لا مفرّ منه؛ إنها قيد الممارسة وسارية المفعول في وقت محدّد وليس في آخر، يجري التعبير عنها بصور وحركات بعينها وليس بأخرى. وذكر الله أكبر بمعنى أنه الجوهر الإيجابي المنعش للصلاة؛ إنه ذلك الشيء الذي يحرّر الوعي من الحدود - الشفوية، والعقلية، والوجودية - التي تحدّ جميع أشكال الصلاة الرسمية. وبما أن جميع أشكال الصلاة الرسمية هي محددة بهذا الشكل بصورة لا مفرّ منها، فإنّ بركتها قابلة، بصورة موضوعية وضمن حدود معيّنة، لأن تصبح محصورة بسهولة بصورة ذاتانية ضمن تلك الحدود نفسها. فالمرء يشعر أنه قريب من الله أثناء الصلاة الرسمية فقط وليس في الحياة اليومية خارج أوقات الصلاة. الذكر، إذن، بمعنى استجماع الوعي الدائم بالله، هو الذي يتيح المجال للصلاة (أو الوعي الذي تشترطه الصلاة) أن تنفتح على جوهرها المقصود؛ على وعي بالحضور الإلهي غير المشروط. إنها تحوّل، بهذا الشكل، إجراءً منعياً مقابل خرقٍ أخلاقي إلى توجُّس إيجابي للحقيقة الروحانية. ويمكن للمرء هنا القول بأن ذكر الله «أكبر» من الطقس، أو الصلوات المفروضة

(٧٥) **غُرر الحكم**، ص ٨٣٦، الحديث ١٠٤٥٦.

بالمقياس الذي يسمو فيه الوعي الروحاني على الوجدان الأخلاقي، أو بالمقياس الذي يسمو فيه الجوهر على الشكل. و«الأصغر» لا ينتفي بـ«الأكبر»، بل يتآلف ضمنه بالأحرى ويتحسّن به، فيحصل على كثرة ومجال ضمنه أعظم مما هو قادر على تحقيقه من تلقاء نفسه. في ضوء ذلك، يستطيع المرء أن يحصل بصورة أفضل على فهم لبعض الأسباب التي جعلت الإمام يقدّم، سيراً على نهج القرآن والنبيّ، ذكرَ الله على أنه لُبُّ أو جوهرُ العبادة والتبتُّل.

حقيقة الذكر

سيتوجه نقاشنا في هذا القسم الأخير باتجاه الثمار الروحية لذكر الله، وبصورة خاصة نحو «التحقيق»، أو العملية التي يصبح فيها الحق شيئاً حقيقياً داخل نفس المرء دون غيرها. وهذا ما له علاقة وثيقة بعملية تمّت الإشارة إليها في وقت سابق، والتي وصفها الإمام بـ«التوحّد»، أي التمثُّل الروحي للوحدة داخل نفس المرء دون غيرها، بالمعارضة مع التأكيد الثيولوجي البسيط للوحدة، أو ما يعرف بـ«التوحيد»، في معناه المتعارف عليه. وانسجاماً مع استخدام الإمام الخاص للتناقض الظاهري، فإنه من الممكن مخاطبة ثمار الذكر لأول وهلة من خلال النظر في الموجود من نقيضها بحدّ ذاته، الذي هو الغفلة أو السهو. وباتّباع هذا النهج من الاستقصاء، فإننا سَنُعاين مثالاً هامّاً آخر يتعلق بالطريقة التي تعمل فيها أقوال الإمام بصورة ضمنية كتفسير لآيات القرآن، في الوقت الذي تنفتح فيه على بُقعة غنية من التفكير الحدسي الصوفي والتأمل الروحاني المتعلق بالعواقب النهائية لذكر الله.

القرآن قاسٍ جداً في إدانته لأولئك الذين يصلّون بأسلوب من المباهاة والمراءاة؛ أولئك هم «الذي يكذّب في الدين»: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ. . .﴾ (١٠٧ : ٤-٦). ويحذّر الإمام بطريقة مماثلة من ذِكر الله غافلاً أو ساهياً، ويعبّر في وصفه لنقيض ذلك، أي الذكر

الكامل أو التام، عن تناقض ظاهري يعود إلى نوع «النسيان» أو السهو الذي يعود إلى القلب من المبدأ الصوفي، «الفناء في الذكر»:

> «لا تذكرِ اللهَ ساهِياً، ولا تَنْسَهُ سَهْواً؛ بل اذكره ذكراً كاملاً؛ ذكراً يكون فيه قلبك ولسانك متآلفين، وما تخفيه ينسجم مع ما تكشف عنه. لكنك لن تذكره وفقاً لحقيقة الذكر ما لم تَنْسَ نفسك في ذكرك.»[٧٦]

لقد أُعطي المرء في هذا القول الهامّ جدّاً ملخّصاً لمجمل الطريقة الصوفية. فالشيء المضمَّن هنا هو سلسلة كاملة من المقامات (مفردها مقام) الروحية التي نحصل بها على الإخلاص أو الصدق الكامل - إذ كثيراً ما تجري الإشارة إلى الصوفية بحدّ ذاتها على أنها ببساطة «إخلاص» أو «صدق».[٧٧] فمن جهة، يساعد الذكر نفسه على تحقيق الإخلاص بالإنعام بـ«الكمال» أو «التمام» على النجاعة الروحية للذكر. وما يهمّ في مرحلة الذكر «الكامل» هذه هو أن يكون الشكل الشفوي الخارجي للذكر منسجماً مع النيّة التي يشعر بها القلب. ويجب ألا يكون ثمّة من تناقض بين ما ينطق به اللسان وذلك الذي يحرّك القلب ويدفعه. إن جمع اللسان والقلب في انسجام وتآلف يعني أن الحقيقة الإلهية التي ندعوها باللسان يتردّد صداها في القلب، ومن هنا تنشأ النزعات الأساسية للنفس، أي الفضائل.

أما بالنسبة إلى الصفات الإلهية المتكوّنة ضمن اسم المطلق فيجب أن تكون منعكسة، لدرجة ما على الأقل، في قلب الذاكر ونفسه في صورة الفضائل التي تتلخص بإخلاص النفس أو «طهارتها»، وهو ما تُشير إليه كلمة «إخلاص».

---

(٧٦) المصدر السابق، ص ٦٢١؛ الحديث ٧٥٢٤.

(٧٧) شهد عنوان أحد أقدم كتب الأدلّة الصوفية لأبي سعيد الخرّاز (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩)، كتاب الصدق، تر. A. J. Arberry (أكسفورد، ١٩٣٧).

وعندما تكون النفس طاهرة تماماً، ومتوافقة بصورة مطلقة ومخلصة مع أعلى المُثُل التي ينطق بها اللسان والعقل، تصبح شفّافة للصفات الروحية المتوضّعة داخل جوهرها الخاص، الفِطرة أو الطبيعة الأزلية. هذه هي الصفات التي «تُستحضر إلى النور» وإلى الحياة بالذكر؛ هذه هي الصفات التي تشعّ من القلب ما إن ينجلي بالذكر. وفي حال غياب هذه الصفات الروحية والأخلاقية يصبح الفعل الآليّ المجرّد للذكر «غُفلاً» يفتقر إلى أشكال الجدوى والنجاعة كلّها: إن من لا يبذل أي جهد للحصول على الإخلاص - من لا ينخرط في الجهاد «الأكبر» المُشار إليه في الفصل الأول - هو غافل عن الله، ومهمل للذكر الأخلاقي الصحيح المصاحب له، ومتجاهل للشروط الأخلاقية الأولية لنجاعة الذكر وجدواه.

لكنّ ما هو أكثر روعة في قول الإمام هذا هو تقديمه للمرحلة النهائية للذكر في صورة نقيضه الظاهر. إن حقيقة الذكر تنفتح على الحقيقة العليا، الحقيقة الإلهية في حد ذاتها. وتتطلّب هذه الدرجة من الذكر «نسياناً» للفرد: فحجاب النفس يجب أن يُرمى جانباً إذا ما أراد المرء الحصول على رؤية روحية للحقيقة الإلهية. ولن تكون ثمّة معرفة من غير تنحٍّ للنفس بداية، ثم «فناءٍ» نهايةً.(٧٨) إن حقيقة «التذكر» تستدعي أقصى أشكال «السهو» المتشدد.

وبكلمات أخرى، ثمّة تمييز واضح بين الذكر «التام» أو «الكامل» و«حقيقة» الذكر. وثمة انقطاع أساسي بالفعل بين الواحد والآخر، بحيث أن الانتقال من «الكمال» إلى «الحقيقة» -من الكمال الإنساني إلى الحقيقة الإلهية، يتطلب حسب

---

(٧٨) لا حاجة إلى القول إن الفناء هو مرحلة نهائية من وجهة نظر واحدة فقط - تلك التي ترى أن النفس لا تزال قابلة للتأثّر بالأنانية؛ لأن هذا الفناء، بالنسبة إلى النفوس المتحققة -نفوس الأنبياء والحكماء - متضمّناً تنحّي الأنا وعزله، هو نهاية شكل واحد للحياة وبداية شكل آخر، حياة انقضت بانسجام تامّ مع الحق، ويُشار إلى هذا الأسلوب من الحياة عند أهل التصوف بـ«البقاء بعد الفناء.»

قولنا «قفزة» أنطولوجية من جانب الوعي أو الشعور. ففي الدرجة الأولى-حيث يكون الهدف القضاء على الرياء وتحصيل الإخلاص والتكامل والشمولية، أي الكمال على مستوى النفس الإنسانية -يقوم الفرد، باعتباره وكيل فعل الذكر، بالتمسك بهويّته والمحافظة عليها. ويُمنح تردّد الصدى المتناغم بين النيّة المستورة والفعل الظاهر هنا تسمية الذكر «الكامل». لكنه يبقى ذكراً يتصل بالفرد باعتباره وسيطاً. أما في درجة أعلى، فلا يمكن للذكر أن يُحدَّد، بالمقابلة، من خلال علاقته بالفرد، لأن الفرد يكون قد أصبح «منسياً» - من قِبل نفسه دون غيره.[٧٩] ولا يعني ذلك سوى شيء واحد وهو أن مركز الشعور قد تحوّل من الذاكر إلى المذكور. وهكذا، فإن حقيقة الذكر هي في انسجام تام مع موضوع الذكر، أي مع الحق بحدّ ذاته. باطنياً، يمكن القول إن الوسيط الحقيقي للذكر هو الله نفسه، حيث يكون الذكر الظاهر من قِبل الإنسان لا شيء سوى المظهر الخارجي، وهو وَهمٌ يمكن أن يفنى بفعل الذكر نفسه.

ويعود ذلك بالنقاش إلى الوراء، إلى مسألة طُرحت في وقت سابق وتتعلق بالوسيط. ويجب أن نستذكر هنا الحديث القدسي الذي اقتبسناه سابقاً، «ما زال عبدي يتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبّه. . .» إن تفسير الإمام لكلمات القرآن التي تشير إلى أولئك الذين لا تلهيهم الدنيا عن ذكر الله، يجعل من الواضح أن النوافل موضوع الكلام هي تلك التي تتمركز في ممارسة الذكر. وما نريد التأكيد عليه عند هذه النقطة هو أنه من الممكن النظر إلى الذكر ككشف لحقيقة الوسيط الأنطولوجي لله داخل كل أشكال الأفعال: فالله هو سمع وبصر الفرد الذي يحبّه الله نتيجة تَبتُّله وإخلاصه. لكن يجب التأكيد على أن رواية تغلغل الإلهي داخل

(٧٩) لاحظ الحديث الرائع التالي الموجود في مجموعة ابن حنبل: «أكثر من ذكر الله حتى يقولوا (مجنون)». حول هذا الحديث وأحاديث وآيات قرآنية ذات صلة، انظر ما قاله الشيخ العلوي في نقضه للتهم الموجّهة إلى المتصوّفة من قِبل رجال الإصلاح في الجزائر في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، في: Lings, *A Sufi Saint*, pp. 93-95

وظائف النفس والجسم للفرد إنما هي وصف لحقيقة عالميّة، الحالة الحقيقية للأمور، وليس أي تغيير في الحالة، سواء بالنسبة إلى الله أم الفرد: فالله لا «يتغير» من أجل الدخول في أفعال وأحاسيس شخص ما بالمعارضة مع شخص آخر. ويجب فهم «توحّده» مع أفعال الفهم والإدراك من جهة «صيرورة» حقيقة ما واضحة للنفس التي تنكشف ويُرفع عنها الغطاء بحيث أنها تبصر عبر المظهر الوهمي لوسيطها الخاص. وتصبح النفس قادرة، بفضل الذكر، على رؤية المعنى الأكثر عمقاً للآيات القرآنية، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٧: ٩٦)، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (٨: ١٧).[٨٠]

بالعودة إلى نوع «الرؤيا» أو «المشاهدة» التي يُتيحها الذكر، فإن عنوان إحدى رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، يبدو وكأنه يدلّ على ما ذكره الإمام حول التناقض الظاهري للنسيان أو السهو في سَرارة الذكر بحد ذاته، لأنه من الممكن النظر إلى الفناء في الذكر كحالة قريبة من حالة السهو أو النسيان في الذكر. وقد كتب ابن عربي في البدايات الأولى لهذه الرسالة البالغة الأهمية أن الحقيقة الإلهية هي من الرفعة والرقيّ بحيث لا تستطيع عين المخلوق مشاهدتها.[٨١] ولم يكن إلا مع اقتراب نهاية الرسالة أن تمّت إزالة هذا الحاجز المنيع كما يبدو من أمام مشاهدة الله. وقد وجد ابن عربي حلاً للمسألة من خلال تعريف نبوي للإحسان، وهو ما تمّت مناقشته في الفصل الأول أعلاه، «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك». إن الصياغة العربية هي من

---

(٨٠) كما سنرى في ما بعد، فقد استشهد الرومي بهذه الآية في ما يتعلق بهذا الإيثار وغياب الهوى المطلق الذي ميّز الروح الباطنة الدافعة لعلّي في معاركه؛ حيث كان يخوضها في سبيل الله بكل معنى الكلمة، وليس في سبيل مجد شخصي ولا بدافع الغضب أو الانتقام.

(٨١) « كتاب الفناء في المشاهدة» في: رسائل ابن عربي (دمشق، ٢٠٠١)، ص ١١. والترجمة الفرنسية: M. Valsan, *Le Livre de l'Extinction dans la contemplation* (Paris, 1984), p. 27.

التأثير بحيث أنك عندما تضع وقفاً في منتصف عبارة «إن لم تكن تراه»، يتحول المعنى تماماً ليؤكد حصول فعل المشاهدة.[٨٢]

إن مشاهدة الله هذه لا يمكن أن تكون خاصة بالفرد، إذن، وهو «المنسيّ» وفقاً لكلمات الإمام، أو غير الموجود، أي عدم، وفقاً لابن عربي، إن مشاهدة الله لا تكون إلا من قِبل الله، وليس الإنسان. وسنعود لاحقاً إلى إمكانية «التحوّل الأنطولوجي» وقواعده الميتافيزيقية الداعمة المتعلقة بأسماء الله. لكن من المفيد هنا تعزيز رسالة «الفناء في المشاهدة» بالإشارة إلى الحديث المرويّ عن ابن عربي، والذي جرى بينه وبين موسى في السماء السادسة. وقد قدّم ابن عربي ذلك في روايته عن معراج مشاهدته، أي معراجه الروحاني عبر السموات إلى الحضرة الإلهية داخل نفسه الخاصة دون غيرها.

> «يُخاطب موسى قائلاً: طلبت المشاهدة (أي مشاهدة الله)، في حين قال رسول الله (محمّد) إن «أحداً منكم لن يرَى ربَّه حتى يموتَ؟»
> أجاب موسى: وكان الأمر كذلك: فعندما سألت الله المشاهدة، أجابني، ولذلك وقعت ﴿صَعِقًا﴾ (٧: ١٤٣)[٨٣] ثم شاهدته وأنا في حالة الصعق.
> فسأل ابن عربي: بينما كنت ميتاً؟
> قال موسى: «بينما كنت ميتاً . . . لم أرَ الله حتى كنت ميتاً»[٨٤]

(٨٢) المصدر السابق، ص ١٨؛ الترجمة الفرنسية، ص ٤٨-٤٩.

(٨٣) السياق القرآني لهذه الكلمات هو على الشكل التالي: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (٧: ١٤٣).

(٨٤) وردت عند:

James Morris, "Ibn 'Arabi's Spiritual Ascension," in M. Chodkiewicz et al., eds., Les Illuminations de La Mecque: The Meccan Illuminations, Selected texts (Paris, 1988), p. 375.

لدينا هنا «مشاهدة شخصية خارقة» متطابقة تماماً مع «ذكر الغافل لذاته » للإمام عليّ. ما يبدو مُضَمنَّاً في كلا هذين الصنفين من التَمَثُّل الروحي هو ما سمّيناه أعلاه «بالتحوّل الأنطولوجي» للوسيط. والمشاهدة الحقيقية لله لا يمكن أن تحدث ما دام ما هو خاص بالمخلوقات موجوداً في «عين» الناظر. ومن الأهميّة بمكان رؤية كيف أن المبدأ الروحي(وحتى اللغوي) لهذا الحوار قد عبّر عنه، بصورة معمَّقة، دعاء منسوب إلى الإمام. إنه يتوسل إلى الله أن يجعله «واحداً من أولئك الذين دعوتهم فاستجابوا لك، ومن وقع عليهم لحظك فخرّوا مصعوقين أمام جلالتك». [٨٥] وتجدر الإشارة إلى أن كلمة «صعق» الواردة في هذا الدعاء، هي الكلمة نفسها المستخدمة في الآية القرآنية (٧: ١٤٣) فيما يتعلق بحالة موسى عندما تجلّى الله للجبل. إن «لَحِظَة» واحدة من جانب الحق كافية للتعجيل بحلّ عقدة الوعي الذاتي هذه، التي هي في هيئة ظلّ على مستوى الوعي الفردي، عن طريق النور الثابت لتجلّي الله.

ثم إن الحديث عن هذه «اللَحِظَة» الإلهية يعيدنا إلى عبارة ابن عربي المثيرة، «الفناء في المشاهدة». فهو يشير في كتابه، «ترجمان الأشواق»، إلى الحكمة الإلهية بالطاووس التي «تقتل بلَحْظِها»، ويضيف في تفسيره لهذا الأمر، أن ذلك يشير إلى «مقام الفناء في المشاهدة»[٨٦]. ويشير، في مكان أسبق من التفسير نفسه لهذا الشعر، إلى «اللَحِظَات القاتلة» للحكمة الإلهية التي «تتأتّى للإنسان في ساعات خلوته، وتهاجمه بعنف بالغ يجعله عاجزاً عن إمساك شخصيته، وتمارس سطوتها عليه.»[٨٧]

وكذلك، فإن التفسير الوارد في الأسطر التالية هو ذو أثر توجيهي في تدعيم العلاقة بين «الذكر» و«الفناء»: «وحشية هي، لا أحد يستطيع أخذها خليلة؛ لقد

(٨٥) كلّيات مفاتيح الجنان، تصنيف الشيخ عباس القمي (قم، لا. ت)، ص ٢٩٣.
(٨٦) ابن عربي، **ترجمان**، ص٥١.
(٨٧) المصدر السابق، ص ٥٠.

جُمعت في بيت خلوتها، مقام الذكر.» ويضيف التفسير: «. . .ولأن مشاهدة الجوهر هي فناء. . . فإن خلوتها هي نَظَرُها إلى نفسها، فالله يقول، «ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن.»[٨٨] وبما أن القلب الذي يحتوي على هذه الحكمة الأساسية من جنس عيسى هو قلب عارٍ وخالٍ من جميع الصفات، فهو يشبه الصحراء وهي تشبه الحيوان الوحشي.»[٨٩]

الوصول أو التحقيق عبر الذكر يتضمّن على وجه الدقّة، إذن، فناء الشعور الفردي. وهذا المبدأ بعيد عن كونه مبدأً وجدانياً أو نظرياً بحتاً. وفضلاً عن التراث الأدبي الصوفي الغني بحالات الشعور (أو الأحوال) التي يمرّ بها المتصوّفة، لدينا الدليل الآتي على انغماس الإمام بمثل هذه الحالات. فقد روى أبو الدرداء، أحد صحابة النبي البارزين، أنه شاهد عليّاً مستلقياً في أحد بساتين النخيل في المدينة. وبدا جسمه كأن لا حياة فيه يابساً كالخشب. فذهب إلى أُسرة عليّ ليعزّيها، لكنّ زوجته فاطمة أخبرته قائلة: «لم يمت ابن عمي [أي عليّ، وابن عمّها بحكم كونه ابن عمّ النبي]. بل غشيَ عليه من خشية الله. وهذه حالة تنتابه كثيراً.»[٩٠] واضح إذن أن «الخشية» الواردة هنا يجب أن تُفهم بمعنى الخوف، وأن تكون على صِلة بالجانب السماوي من «الخوف» - وسماوية لأنه يُقال أن الجنّة هي نتيجة تحقيق كمال نوع الخوف المقصود هنا - الذي أشار إليه القرآن: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (٧٩: ٤٠-٤١). إن «خشية الله»، إذا ما أُخذت بالمعنى الروحي للمصطلح وليس الأخلاقي، لا تُرعبنا بقدر ما تُسعدنا، لأنها لا تُنتج مجرّد خشية مرتعشة في وجه المطلق المُنَزّه فحسب، بل أيضاً استغراقاً حميماً في الحضرة

(٨٨) عدّلنا قليلاً بترجمة نيكلسون لهذا الحديث القدسي.

(٨٩) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٩٠) ورد عند العلامة طباطبائي، **الإسلام الشيعي**، تر. سيّد حسين نصر (ألباني، ن ي، ١٩٧٥)، ص ١٩٤.

الإلهية المندمجة [في هذا الكون]. وكما يُقتبس كثيراً عند أهل الصوفية، عندما يخاف المرء مخلوقات ما فإنه يهرب منها، أما عندما يخاف الله، فإنه يهرب إليه. وهذا ما جاء وصفه في القرآن: ﴿لَا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾ (٩: ١١٨).

وتُظهر هذه الرواية أيضاً أن القول التالي للإمام ليس مجرّد بلاغة مفرطة، وإنما فيه إشارة إلى حالة موثّقة من النشوة الروحية، واستغراق كلّي متجدّد للشعور في المصدر الإلهي: أي هو عبارة عن وصف للحالات المؤدّية إلى اختبار الحالة التي «كثيراً ما تأتيه»، حسب قول فاطمة:

«إنّ لله شراباً لأوليائه؛ فإن شربوا منه سَكِروا؛ فإذا سَكِروا طَرِبوا؛ فإذا طَرِبوا طابوا؛ فإذا طابوا ذابوا؛ فإذا ذابو خلصوا؛ فإذا خلصوا أخلصوا؛ فإذا أخلصوا طلبوا؛ فإذا طلبوا وجدوا؛ فإذا وجدوا وصلوا؛ فإذا وصلوا اتصلوا، فلا فرقَ عندئذٍ بينهم وبين محبوبهم.»[٩١]

يستثير قولُ الإمام هذا قولاً آخر للنبي ذكر فيه أنه كانت له «أوقات» أو حالات لم يكن «لملاك مقرّب» ولا «النبيّ مُرسَل» أن يحيط بها ويستوعبها،[٩٢] والشيء المُضمَّن هنا هو أنه لا لملك ولا لنبيّ أن يحيا بهذا الشكل في «أوقات» من التوحيد المطلق يعجز الوصف عنها، وتستدعي منا التأكيد على أنها ليست «اتحاداً» بل بالأحرى تحقيقاً «للأحدية». فالاتحاد يتضمّن وجود كيانين يندمجان في كيان واحد، بينما نعلم أن الله هو «ذلك الذي لا ثاني له»، بحسب قول الإمام. ونستطيع رؤية هذا التحقق النهائي للتوحيد كثمرة للذكر - الشراب الأكثر مفعولاً من بين جميع «المشروبات» المسكرة، إذا ما وصفنا الصلاة بأنها شراب - ويفضي بالمرء إلى التنبيه إلى الوسيط الحقيقي للذكر، أو «الشارب» الحقيقي.

---

(٩١) ورد عند آملي، محيط، م١، ص ٢٦٦. وقد أورد الشارح هذا الحديث ثم اقتبس آيات قرآنية بعينها تصف الشراب الذي يُقدم في الجنة إلى المؤمنين من مراتب متنوعة. انظر الآيات: ٧٦: ٥-٦: ٢١؛ ٨٣: ٢٥-٢٨؛ وغيرها

(٩٢) انظر: طباطبائي، لُبّ، الترجمة الإنكليزية، ص ٢٤ - ٢٨.

وما يبدو أنه ذكر الإنسان لله يتحوّل إلى ذكر إلهيّ للإنسان؛ ففي حين يبدو لأول وهلة أن الإنسان «يشرب» الله عبر اسمه، فإن النتيجة النهائية للذكر -التحقيق التوحيدي - تكشف أن الله، في الواقع، هو من «يشرب في نفسه» جوهر وعي الإنسان، الجوهر الذي استخلصت منه شوائب الشعور بالذات. ويشير قول آخر للإمام إلى الطبيعة الحقيقية للذكر المقنَّعة بمظهر ذكر الإنسان الخارجي لله: «ليس الذكر شكلاً من الخطاب، ولا طريقة في التفكير؛ إنه أول من المذكور وثانٍ من الذاكر».(٩٣)

وهكذا، فالله نفسه هو من يقوم بالذكر أولاً وقبل كل شيء؛ وما ذكر الإنسان إلا ظلّ، أو انعكاس، أو نتيجة لهذا الذكر الإلهي. ومن الممكن لجملة الإمام القصيرة والمتعددة الأغراض أن تفسح في المجال لظهور عدد من التأملات المثمرة في ما يتعلق بمعنى، وأصل، وغرض الذكر وجوهره بحدّ ذاته. ونستذكر هنا، من بين أشياء أخرى، الآية القرآنية المقتبسة أعلاه، «اذكُرْني فأذكرك.»

وقبل المضي في معالجة أحد المضامين الميتافيزيقية لحقيقة أن الله نفسه هو الذاكر، يجدر بنا أخذ العلم بكيفية كشف هذا الفهم لحقيقة الذكر لخاصّيته الروحانية ونجاعته بصورة أكثر وضوحاً. إذ إن الحقيقة التي يدل عليها مصطلح «ذكر» لن تعود تقتصر وتنحصر ضمن حدود الفرد؛ حيث أنها تبقى أقل تحديداً من جهة نشاطه الفعلي أو الشفوي. وما نعنيه بالذكر في ما يتعلق بأهميته الميتافيزيقية الأساسية ينفتح على مجال من الوضع والإحداث يتضمّن وظيفة الإخراج إلى الوجود، أو فيض الوجود. ويمكن رؤية كلمة الخلق أو الإبداع التي نطق بها الله، «كُنْ»، التي تستحضر إلى الوجود كل إمكانيات الكينونة، يمكن رؤيتها في ضوء ذلك كشكل من الذكر: فالله ينطق «باسم» الشيء الممكن الحدوث، «مستدعياً» له من العدم إلى الوجود. والانتقال من العدمية إلى الكينونة

(٩٣) **غرر الحكم**، ص ١٣٥، الحديث ٢٠٩٨.

هو ما يجعل الشيء شيئاً «مذكوراً». ونستطيع هنا، مرة أخرى، قراءة جملة الإمام كتفسير لآية قرآنية وكاستباق لكوزموغونية بالغة الإحكام ارتبطت بابن عربي.

القرآن يطرح السؤال التالي: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾؟ (٧٦: ١). إنّ كون الإنسان «شيئاً مذكوراً» يبلغ هنا مبلغ خروجه إلى الوجود، وعدميّته مساوية لكونه «غير مذكور» - أي أنه لم يُستدع بعد من غور ما قبل الوجود الظاهر. فلا يكون الكائن الإنساني في حالة ما قبل الوجود «معلوماً» من قِبل أحد، طبقاً لابن عربي، سوى الله. وأشار ابن عربي إلى الآية السابقة في السطور التالية من الفتوحات المكية:

> «قال الله عن نفسه أنه بديع، أي خلق ما لا مثل له في مرتبة من مراتب الوجود لأنه عالم بطريق الإحاطة ما دخل في كل مرتبة من مراتب الوجود. ولذلك قال في خلقه «لم يكن شيئاً مذكوراً»، لأن الذكر له تعالى. . . فللشيء وجود في ذكر من ذكره.»(٩٤)

وهكذا، فإن «ذكر» الله للإنسان يسبق، من ناحية أنطولوجية وليس من ناحية زمنية فحسب، ذكر الإنسان لله، الأمر الذي يشكّل تفسيراً آخر للآية المقتبسة أعلاه، «. . . وذكرُ اللهِ أكبرُ»، أي أكبر بصورة لانهائية من ذكر الإنسان له. فالوجود الحقيقي للإنسان يقع في «الذكر» الذي يحمله الله له. وفي حين يجري الإفصاح عن إخلاص الإنسان لله بالنطق بالاسم الإلهي، فإنّ خلق الله للإنسان يُعبَّر عنه بنُطقه تعالى لكلمة الإبداع.

إن النطق بهذه الكلمة، في كوزموغونية ابن عربي، ليس مجرّد حدث عابر

---

(٩٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م٤، ص ٣١٥، الأسطر ٢١ -٢٤ (القاهرة، ١٩١١). انظر النقاط الهامة التي أشار إليها في مقالته: M. Chodkiewicz, "Une introduction à la Lecture des Futuhat Makkiyya," in *Les Illuminations de La Mecque*, p. 37 حيث يعلّق الكاتب على تفسير ابن عربي للآية (٧٦: ١) في سياق نظرته الميتافيزيقية: «اللحظة» التي لم يكن فيها الإنسان هي «درجة» أنطولوجية، أي درجة الأحدية.

في الزمن؛ بل إن هذه الكلمة لا تتوقف بالأحرى عن التردد حيث تزوّد كلّ نفس إنسانية بمستندها الذي تستند إليه، أو قاعدتها وأساسها. وتقوم هذه الكلمة بـ«نفخ» الوجود في الأعيان الثابتة التي تحدد، على الرغم من كونها غير موجودة بحدّ ذاتها، الشكل الخارجي، أو الهيئة، أو المظهر الذي سيظهر به ذلك الموجود - تماماً كما أن الموشور يُحدث انكسارات في الضوء الذي يمرّ منه، أو كما الماء الذي يأخذُ لونَ الكأس الموجود فيه، وهذه هي الصورة التي استخدمها جُنيد وكثيراً ما اقتبسها ابن عربي.[٩٥]

وجدير بالذكر أن «حديث الحقيقة» المنسوب إلى الإمام عليّ يتضمّن خلاصة عقيدة أكباري في تجلّي نور الله الفريد على «المواضع» المميّزة، أو أماكن ظهور ذلك النور. سُئل الإمام عن معنى الحقيقة من قِبل أحد تلامذته ويدعى كُمَيل. فجاء جوابه متضمناً التأكيدات التالية:

«الحقيقة هي الكشف عن روائع الجلالة دون أية مواربة. . . واستبعاد الموهوم، مقترناً بوضوح المعلوم. . . ونور يشعّ في صباح الأبدية، تتلألأ آثاره على معابد التوحيد. . .»

ويشرح الكاشاني الصورة الأخيرة بالقول: «أي مظهر أو تجلّي نور الجوهر الواحد. . . على مواضع ظهور صفات الحق، أو الجوهر، حيث أن هذه هي مواضع أعيان الموجودات، التي يسمّيها الإمام «معابد التوحيد»، أي صور الأسماء الإلهية في مقام التوحيد.[٩٦] والمستند إليه الخاص بكل نفس منفردة هو

---

(٩٥) لمزيد من التفاصيل حول العرض المنير لأنطولوجية ابن عربي ودور «الأعيان الثابتة» فيها انظر: Chittick, Sufi Path, chop. 3, pp. 77-143; and his Self-Disclosure of God, Chap. 1, pp. 3-47.

(٩٦) بخصوص نص الحديث نفسه وشرح الكاشاني، انظر مقالته: «شرح حديث الحقيقة» في مجموعة رسائله بعنوان «مجموع رسائل ومصنّفات»، تح. هادي زاده (طهران، ٢٠٠٠)، ص ٦٤٠-٦٤٥. وانظر الطبعة القادمة من: A Tradition of Esoteric Commentary: Imam Ali's Hadith al-Haqiqa, by Bruce Wannell and Hermann Landolt. والذي =

ربّها الخاص بها، أو الاسم الإلهي الذي يولّدها ويحافظ عليها. فالنفس ليست سوى وعاء للظهور حيث يكشف الله عن نفسه في شكل خاص فريد.

الكلمات التالية هي الكلمات الأولى في «الخطبة» الافتتاحية لكتاب ابن عربي، الفتوحات المكية: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدمٍ وعدمه، وأوقف وجودها على توجّه كلمه».[(٩٧)] وينتج عن توجّه الكلمة الإلهية باتجاه الشيء الممكن في ظهور خصائص الكلمة وفقاً لقابلية تأثّر الشيء الممكن؛ ثم يجري «النفخ» بالوجود في هذه الإمكانية، وتصبح شيئاً قريباً من «الجسم»، و«قلبه» الاسم الإلهي الذي أوجده: «فكلُّ عبدٍ له اسمٌ هو ربُّه، وهو جسم ذلك الاسم قلبه».[(٩٨)]

تذكرنا هذه المشابهة بصورة الإمام للذكر كـ«جلاء» للقلوب. فصورة الاسم الموحى به من «أعلى» تنعكس في صورة الاسم الذي يتردّد صداه «من داخل». ويظهر الانعكاس المتبادل عندما يُزال الصدأ الذي يغطّي سطح القلب بجلاء الذكر. وما يُبعث في النفس هنا هو شكل من الاتحاد بين حقيقتين إلهيّتين، الأمر الذي يذكّرنا مرة أخرى بالعبارة، «نور على نور».

وقد رأينا سابقاً أن الإمام قد أشار إلى أسماء الله «التي ملأت أسُس الأشياء كلّها»؛ وهذا يُلمعُ بوضوح إلى فهم ابن عربي وتصوّره للأسماء الإلهية باعتبارها دعائم أو طبقات تستند إليها الأشياء كلّها. لكن ينتصب سؤال هنا ربما كانت الإجابات عنه أمراً مساعداً في تقريبنا خطوة من فهم واستيعاب الجدوى القوية

= يحلّل ويترجم ١٢ تفسيراً لهذا الحديث من قِبل كبار العارفين في تقليد العرفان الشيعي. كما يتصدّى لمسألة صحّة نسبته إلى الإمام.

(٩٧) **فتوحات**، م١، ١. هـ؛ وانظر مقالة Chodkiewicz في Les Illuminations، ص٣٥-٣٨، حيث جرى تحليل لجزء من الخطبة.

(٩٨) **فتوحات**، ١٣، 2.7. أما إجابة العالم الإسماعيلي لغلامه عندما سأله الأخير ما إذا كان الاسم الذي سيمنح له سيكون «اسمه»، فكانت: «الاسم هو لمالكك». انظر: جعفر بن منصور اليمن، كتاب العالم والغلام، تح. جيمس موريس (لندن، ٢٠٠١)، ص ١١٩.

والغامضة التي للذكر. ما الفرق بين الأسماء الإلهية المتخيّلة كجذور ميتافيزيقية لكل الأشياء، وأسماء الله المخصّصة كما أُوحي بها في القرآن؟ فمن جهة، الخلق بكامله هو «كتاب الله»، حيث الظواهر كلّها عبارة عن «كلمات» عديدة من كلمات الله؛ ومن جهة أخرى، احتوى النصّ المُنزل كلمات وأسماء مخصّصة هي ما يجب أن تُذكر ويُدعى بها. لماذا؟ أحد الأجوبة الواضحة عن هذا السؤال ورد في الآية التالية: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (١٧ : ١١٠). وقد ألزم القرآن المؤمنين بأن يدعوا هذه الأسماء المُنزلة والمحددة وليس غيرها. ولذلك، فإن هذه الأسماء لا تشابه بأي شكل من الأشكال أسماء الآلهة الوثنية: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (٥٣ : ٢٣).

فأسماء الأوثان مشابهة لأسماء الظواهر المعهودة في أنها لا تتعدّى كونها تسميات تعسُّفية أو علامات لا تحمل أية علاقة صحيحة بالظواهر نفسها، ودع عنك مبادئ تلك الظواهر. أما أسماء الله، الموحى بها من الله، فإنها، بالمقابلة، مشبعة بالجوهر نفسه للحقيقة التي تشير إليها؛ ولذلك، فإن لهذه الأسماء «سلطان» بحكم ما تحمله من قوة على التحويل وليس مجرّد الإخبار. وبكلمات أخرى، إنها مُشبَعة بسلطان سحري، وبقدرة على استحضار الحقيقة المؤكدة لله إلى عقل المرء وقلبه. ومع أن حضور الله لا يمكن تحويله أو استبعاده-لأن ليس لموجود القدرة على الوجود خارج حضوره [أي الله] المحيط بكل شيء- إلا أنه من الممكن سترُه، من ناحية ذاتانية على الأقل. إذ من الممكن حجبُ القلب عن الله بـ«صدأ» النسيان الذي يُغطّيه، بطريقة أن الحقيقة الإلهية تُصبح «محجوبة» بالظواهر نفسها التي تظهرها وتكشفها. وكما أسلفنا، فإن الإمام يتحدّانا بالتفكير في كيفية إظهار الخالق لنفسه وتجلّيه بـ«الأشياء»، وأنه بهذه «الأشياء» يحتجب مع ذلك عن الأبصار.

ما نحتاج إليه لانفتاح نفس المرء، والحالة كذلك، على الحضور الإلهي

داخل الأشياء كلها وخارجها في آن هو جلاء، عن طريق الذكر، لـ«داخل» المرء نفسه ورفع للحجاب أو كشف من جهة ذلك «الخارج». ويمكن النظر إلى الصورة الأخيرة من الكشف على أنها تَكَشُّفٌ مباشر لله داخل تَكَشُّفِهِ غير المباشر ذاك الذي يتشكل في كامل الكون المخلوق الكاشف والحاجب للحقيقة الإلهية في آن.[٩٩] وحتى لو تمّ، من وجهة نظر معيّنة، تحديد كلا «الكشفين»، الكوني والديني، على أنهما ظهوران لله، إلا أن للكشف الديني، من وجهة نظر أخرى، سلطة روحية تجعل منه أكثر «كشفاً»، بصورة لا تُقارَن، من الكون المخلوق. فليس ثمّة من مقياس مشترك، في ما يتعلق بالطريقة الروحانية، بين الكون باعتباره «الكلمة» الإلهية الظاهرة وبين الله باعتباره الاسم المنزل لله. فمن جهة، ثمّة من ظهور مميّز، ومن جهة أخرى، كشف فريد. كما يمكن للمرء القول إن الاسم الإلهي هو لُبُّ أو مختصر الظهور، حيث يلخّص مرّة واحدة كامل مجال الظهور ويتنزّه عنه. وكذلك، يمكننا النظر إلى الاختلاف بين الظهور الكوني والكشف الديني من جهة واحدة[١٠٠] على أنه مشابهة مع ذلك الذي بين النور

---

(٩٩) حتى الكتب المُنزلة يمكن النظر إليها، من وجهة نظر ميتافيزيقية عالية، على أنها حِجاب يحجب، إضافة إلى كونها تنزيل يكشف، الحقيقة الإلهية. وقد عبّرت عن وجهة النظر هذه أبيات شعرية لابن عربي موجّهة إلى السيدة نظام: «لقد أعجزت كل من هو عالم بديننا، وكل تلميذ لمزامير داوود، وكل عالم يهودي، وكل قسّ نصراني.» وتفسير ذلك أن «كل العلوم التي تكوّن الكتب الأربعة (القرآن، والزبور، والتوارة، والإنجيل) تدلّ فقط على الأسماء الإلهية، وهي غير قادرة على حل أية مسألة تتعلق بالجوهر الإلهي،» (**ترجمان**، ص ٤٩، ٥٢. ولا يمكن لأي مظهر أو تنزيل أن يوضع على سويّة واحدة مع الجوهر المطلق التنزيه. ولما كان أي تنزيل هو «غير ذلك» الذي يكشف عنه، فهو في هذا المجال «حجاب» عليه.

(١٠٠) في مجال واحد فقط، وليس في كل المجالات ما دامت ظواهر الطبيعة، من حيث المبدأ، هي «آيات» كثيرة لله، وبالتالي، هي مكملة لآيات الكتاب المنزل: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (٤١: ٥٣). في ما يتعلق بالقرآن التكويني المقابل للقرآن التدويني، كتب المتصوّف عزيز الدين نسفي من القرن ١٤ ما يلي: «كل يوم، يضع القدر ومضيُّ الوقت هذا الكتاب أمامك، سورة بسورة، وآية بآية، وحرفاً =

والظلّ أو الخيال. فالكشف مماثل لعرض نور الله المحض، وبالتالي، فهو من جوهر واحد مع المصدر الذي ينبع منه، بينما الظهور هو كالظل أو الخيال الذي يُلقي به ذلك النور. كلاهما عرض لحقيقة واحدة، إلا أن ذلك لا يقلّل من وجود مقايسة بين النور والظلمة.[١٠١] وبكلمات ابن عربي: «إنّ وجود الحق بحدّ ذاته هو نور يقين، ووجود الخلق بحدّ ذاته هو الظل أو الخيال الذي يعقب ذلك.»[١٠٢] ثمّة دعاء رائع يُنسب إلى الإمام عليّ يُعرف بدعاء المشلول.[١٠٣] وهو يتألف من ١٢٢ بيتاً تتضمّن جُملة متنوّعة من الأسماء الإلهية والصفات والألقاب. وقُبيل نهاية الدعاء، يقرأ المرء شطراً يمكن اعتباره مفتاحاً للنصّ بكامله: «أسألك اللهمّ بكلّ اسم أطلقته على نفسك.»[١٠٤] إن حقيقة أن الله «يسمّي نفسه» هي ما يُضفي على أسمائه سلطانها السحري، وجوهرها المقدّس، وجدواها النسكية والجوهر المتكشّف للأسماء هو ما يبرز هذه الخصائص المميزة ويجعلها غير قابلة للمقارنة مع الأسماء الأخرى. ولهذا السبب فإن «الاسم هو المسمّى» كما نجده مؤكداً عموماً في النصوص الصوفية.[١٠٥]

في حين تُساعد هذه الملاحظات، حول العلاقة الأنطولوجية بين أسماء الله وطبيعة الوجود، على توضيح جوانب بعينها من الذكر كممارسة صوفية، فإنها تُقصِّر في تحمّل مسؤولية تلك القفزة الأنطولوجية للشعور، أو فناء وعي الذات،

= بحرف، وتقرأه لك...» اقتبسها سيّد حسين نصر في «الكون والنظام الطبيعي» في: الروحانية الإسلامية، م١، ص ٣٥٥، حديث ١.

(١٠١) كما يقول إنجيل يوحنا (١ : ٥): «شعّ النور في الظلمة، ولم تستوعبه الظلمة.»

(١٠٢) اقتبسها تشتيك في: Sufi Path، ص ٣٨٠.

(١٠٣) قيل إن ذلك قُرِئَ لشاب أصيب بضربة جرّاء الآثام التي ارتكبها بحقّ والده. وبعد ذلك، رأى النبي في حلمه. فمرّ النبي بيده على جسد الشاب وهو يقول، «احفظ اسمَ الله الأعظم، فتتحسّن أحوالك.» واستفاق الشاب من حلمه وبرئ من سقمه. انظر: دعاء الإمام، أمير المؤمنين، ص ٤٣.

(١٠٤) المصدر السابق، الآية ١٠٩، ص ٦٠.

(١٠٥) انظر على سبيل المثال تشتيك، Sufi Path، ص ٣٧.

التي تشير إليها كلمات الإمام، «إنك لن تذكره حقَّ ذِكره حتى تنسى نفسك في ذكره.» قد يتبادر لدينا السؤال، لماذا وكيف يُنتج الذكر فناء الشعور، أو تنحّي وجود الفرد هذا، لا سيّما إذا ما كانت وظيفة الذكر تبدو في صورة الشيء المناقض تماماً، أي تحقيق أو تسريع شكل عالٍ من الشعور وتعزيز نوعية وجود المرء؟

النقطة الأولى التي نستحضرها هنا من باب الاستجابة على ذلك هي أن الفرد غير قادر بنفسه على القيام بهذه القفزة من حالة الذكر إلى حالة النسيان أو السهو. إذ من المستحيل على الشخص الحاضر في شعوره الكامل، والمركَّز في فعل الدعاء، أن يجعل نفسه في حالة عدم شعور بنفسه أثناء قيامه بالدعاء. وما تجدر ملاحظته باهتمام هو أن الإمام يقول بوجوب نسيان النفس «في» الذكر. إن أي جهد يُبذل لتحقيق رغبة المرء في أن يكون في حالة من عدم الشعور ينبع من إرادة واعية، وهذه، بالتالي، تُرسِّخ الشعور الذاتي بدلاً من تنحيته وإزاحته.[١٠٦]

لذلك، ليست المسألة هنا أمراً يتعلق بإجبار نفس المرء على النسيان أو السهو عن نفس المرء أثناء الابتهال إلى الله؛ بل إنها بالأحرى جهدٌ من التركيز الكلّي على الاسم، وهذه محاولة كي يكون المرء في حالة من التركيز على

(١٠٦) يُلمّح العلامة طباطبائي إلى هذا المبدأ الهام في إشارته إلى استحالة حصول الفرد على التجرّد من تلقاء نفسه، مستخدماً موارده الخاصة وإرادته وذكاءه وغير ذلك «لأن الصراع نفسه للحصول على التجريد يتضمّن حضور التجريد وهو إشارة إلى صراع المسافر من أجل غرض شخصي خاص.» ويضيف مستشهداً بكلمات معلّمه، آقا حاج ميرزا قاضي، «عندما يجد نفسه عاجزاً وغير قادر على تحرير نفسه من الجشع، يجد نفسه مضطراً لوضع ثقته بالله ويدع جانباً كل تفكير بإزالة الجشع من نفسه بنفسه. إن الاعتراف بالعجز والضعف بحدّ ذاتهما يحرقان جذور الجشع ذاتها ويطهرانه.» انظر: لُبّ، ص ١٠١. وبتطبيق ذلك على الذكر، فإن الحاجة لأن «يوكل أمر شؤونه إلى الله يُترجم بعزم أشد على التركيز على اسم الله الذي وحده يحرق جذور الأنانية، فاسحاً في المجال للشخص لنسيان نفسه بصورة مطلقة».

الاسم بحيث لن يكون ثمّة من «نسخة»، عقلية أو وجودية، لأي شيء آخر عدا المسمّى، الحقيقة التي نبتهل إليها. وهكذا، نستطيع رؤية درجة أوّلية معيّنة من تنحّي النفس مصاحبة للتركيز الكلّي. لكنّ الاستغراق النهائي لتنحّي النفس في الفناء يأتي كنعمة إلهية، كشيء يتجاوز كامل الجهد الفردي المبذول، حتى ولو اعتُبر فعل الدعاء جاذباً لهذه النعمة - أو يزيل من القلب «الصدأ» الذي يغشي رؤية عدمية المرء في وجه الحقيقة الوحيدة لله «الذي لا ثاني له.»

إن هذا الجزء من الاستجابة على السؤال المطروح أعلاه يتلخّص بقراءة باطنية لكلمات القرآن التالية، ﴿. . . فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ . . . ﴾ (٨٧: ٦-٧). [١٠٧] وجدير بالذكر أيضاً أن الكلاباذي، مؤلّف أحد أهم الكتيّبات المبكرة حول الصوفية، يفتتح الفصل المتعلق بـ«الذكر» بهذه الكلمات، التي تُردّد صدى كلمات الإمام: «حقيقة الذكر هي هذه: إنك تنسى كل شيء في الذكر ما عدا المذكور. فهو [أي الله] يقول: ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَۚ﴾ (١٨: ٢٤). أي عندما تنسى ما هو غير الله، فإنك عندئذٍ تكون قد ذكرت الله.»[١٠٨]

ونستطيع تأطير الاستجابة الثانية عن السؤال الوارد أعلاه ضمن مبدأ المشابهة المعكوسة. أي إن الذكر الإنساني مشابه للذكر الإلهي من جهة كونه، كما ذكر في وقت سابق، نوعاً من التدبُّر له والتفكير فيه. ومثل أي صورة يجري تأمّلها، فإن فعل الذكر الإنساني يشارك إيجابياً في ما يتأمل فيه لكنه يقلبه أو يعكسه.[١٠٩]

---

(١٠٧) يدلّ سياق هذه الكلمات على معنى حرفيّ مختلف بالكلّية: «سنجعلك تقرأ، وأنت لن تنسى إلا إذا شاء الله.»

(١٠٨) كلباذي، تعرّف، ص ١٠٣-١٠٤؛ وردت عند Arberry في ترجمته بعنوان: *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge, 1953), p. 95.

(١٠٩) من أجل عرض معمّق لهذا المبدأ من جهة علاقته بالميتافيزيقيا التي تستند إليها ممارسة الذكر انظر: F. Schuon, *Stations of Wisdom* (Bloomington, In, 1995), pp. 125-135.

فمن جهة أولى، يؤدّي فعل الذكر الإنساني إلى جملة أعظم من الشعور ومشاركة أكبر في الوجود بالنسبة إلى الذاكر؛ بينما يجد الذكر الإنساني كماله، من جهة ثانية، في الشيء المعاكس ظاهرياً؛ تنحّي الفرد وفناءه في الغرض المستذكر. غير أن ذلك لا يتعارض مع تعزيز الشعور والوجود إلا من ناحية ظاهرية: والحقيقة تكون في تحقيق تلك العملية، إلا أن المرحلة الأخيرة من هذه العملية هي التي تشتمل على قفزة كمّية، أي انتفاء الحدود التي تكوّنها الفردانية بحدّ ذاتها. وبقدر ما يكون الفرد محدوداً، وبقدر ما تكون هذه المحدودية نفياً، فإن نفي هذا النفي يبلغ مبلغ التأكيد المحض، أو تأكيد وجود غير مشروط ويتجاوز الفرد. ونستطيع رؤية نفي النفي هذا على مستوى النفس على أنه انعكاس لنفي اللاشيء أو العدم ذاك الذي أشار إليه ابن عربي في السطر المُقتبس أعلاه: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه». وجدير بالاستذكار، في ما يتعلق بذلك، القول الملغز للإمام، الذي سبق ذكره: «أنا موت الميت».[١١٠] وهذا ما يستذكر أيضاً الكلمات التي وضعها الرومي على لسان الإمام في الأبيات المشهورة من كتابه «المثنوي»:

قال: «إني أستعمل سيفي في سبيل الله، فأنا خادم الله، ولست تحت إمرة جسدي.

أنا أسد الله، أنا لست أسد عاطفتي: ويشهد عملي على ديني.

في الحرب أنا (مظهر الحقيقة) وما رميتَ إذ رميتَ: وما أنا (سوى) كالسيف، والشمس (الإلهية) هي اللاعب البارع.

لقد أزحت متاع النفس من الدرب، واعتبرت كل (ما هو) غير الله عدماً.

---

(١١٠) أوردهـــــا: Todd Lawson, "The Dawning Places". In Lewisohn, *Heritage of Persian Sufism*, vol. 2, p. 272. وكما ورد سابقاً، فقد قال الإمام أيضاً: «الناس نِيامٌ، فإذا ماتوا، انتبهوا.»

أنا ظل، والشمس ربّي؛ أنا الحاجب، وأنا لست الستارة (التي تمنع الوصول) إليه.

أنا مشبع بدُرَر الاتحاد، كالسيف (المرصَّع): في المعركة أجعل (الناس) أحياء لا مذبوحين.»[١١١]

وبكلمات أخرى، بينما يتطلّب تكشّف الخلق الكوني - أي الانتقال من الله إلى الإنسان - نفيَ ذلك العدم الإضافي، أو النسبي،[١١٢] الحامل باحتمالات الوجود، فإن إدراك الإنسان لله يتطلّب نفيَ ذلك «العدم» نفسه الذي نفخه الله في الوجود. وبالعودة إلى رسالة ابن عربي «الفناء في التأمّل»، فإنّ المسألة هنا هي مسألة «فناء ذلك الذي لم يوجد أبداً . . . وبقاء ذلك الذي لم ينقطع عن الوجود أبداً»[١١٣]. وقد جرى تضمين ذلك بوضوح في الآيات القرآنية التالية: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٥٥: ٢٦-٢٧).

لكن ما دامت الأشياء كلّها موجودة، فإنّ لها جانبين أو «وجهين»، كما ذكرنا ذلك سابقاً: الجانب الإلهي، الذي هو الوجود الحقيقي للشيء، والجانب المخلوق، الذي هو «لا شيء» أو «عدم». وهكذا، فإن «وجه» الربّ الباقي وحده هو ليس ببساطة الحقيقة الإلهية الواقعة فوق الأشياء كلّها وخارجها فحسب، ولكنه الحقيقة نفسها الموجودة داخل الأشياء كلّها. وهذا هو فحوى

---

(١١١) **كتاب المثنوي**، تر. نيكلسون، الكتاب ١. ٣٣٧٨٠-٣٧٩٢. وقد نطق الإمام بهذه الكلمات وهو يضع سيفه في غمده رافضاً قتل عدوه المهزوم الذي كان قد بصق في وجهه؛ إذ لو كان قد قتله، فإن ذلك سيكون من باب الانتقام الشخصي غير المفصول عن الهوى، وبالتالي لن يكون ذلك في سبيل الله، بل بسبب أنانية منحازة.

(١١٢) هذا هو «عدم إضافي» بالمقابلة مع «العدم المطلق»، وهو تمييز هامّ لابن عربي ورد في نظرته الميتافيزيقية. الأول منهما هو «عدم» سابق للوجود لكنه جاهز للتحول إلى الوجود من خلال التوجه إليه بالأسماء الإلهية. أما الثاني فهو ببساطة «عدم» بحدّ ذاته، لا وجود له وغير قابل للوجود.

(١١٣) انظر النص العربي في **رسائل ابن عربي**، ص ١١-١٢؛ تر. فالسون، ص٢٧ - ٢٨.

تفسير الغزالي الباطني للآية القرآنية، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (٢٨: ٨٨)[١١٤]. يفسّر الغزالي ذلك بالقول:

«إنّه لا يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالِكٌ أزلاً وأبداً لا يُتصوّر إلا كذلك؛ فإن كل شيء سواه إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض؛ وإذا اعتُبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رُؤي موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط.»[١١٥]

ثم ينسب الغزالي التحقيق الصوفي لهذه الفردانية إلى ذكر الله، وإلى نسيان النفس، أو السهو عنها، في الذكر. فهو يوفّر، بهذه الطريقة، شرحاً قيّماً لمعنى هذه الخاتمة الكلّية لوعي الذات أو الشعور الذاتي . ويقول إن المتصوّفة الذين يتيقّنون من هذه الفردانية عبر الحال «الذوقي» الصوفي و«يستغرقون فيها» يصيرون «كالمبهوتين»:

«ولم يبقَ فيهم مُتّسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . . . وهذه الحالة إذا غلبت سُمّيت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل فناء الفناء، لأنه فَنيَ عن نفسه وفَنِيَ عن فنائه، فهو ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه.»[١١٦]

في هذا السياق أيضاً تجدر الإشارة إلى النص التالي الذي نسبه القشيري إلى

---

(١١٤) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تر. Gairdner (نيودلهي، ١٩٨٨)، ص ٥٩.

(١١٥) المصدر السابق، ص ٥٩.

(١١٦) المصدر السابق، ص ٦٠-٦١. جدير بالذكر أن إحدى صِيَغ أشعار منصور الحلاّج التي تشير إلى «فناء الفناء» منسوبة إلى الإمام عليّ من قِبل ابن عجيبة. وهذه الأشعار تبتدئ بالقول: «رأيت ربّي بعين قلبي.» والبيت المقصود هنا هو: «ففي فنائي فني فنائي ففي فنائي وجدت أنت.» انظر: ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم**، ص ٨٤. وبخصوص النص الأصلي للأشعار انظر: **ديوان الحلاج**، تح. س. ضنّاوي (بيروت، ١٩٨٨)، ص ٣١.

أبي عثمان، باعتبار أنه يساعد في إلقاء الضوء على جانب آخر من «عدم الشعور» هذا الذي يتحقق عبر الذكر أو الدعاء : «مَنْ لم يتذوّق تفرُّد عدم الشعور، لن يجد طعام صُحبة الذكر.»[١١٧] إن فقدان الشعور بنفس المرء هنا يوازي «التفرّد»، في حين يكون الشعور الكامل بالله من خلال الذكر مسبّباً لحال القرب أو «الصحبة». وبكلمات أخرى، لن يستطيع المرء أن يجد صحبة حقيقية مع الحقيقة الإلهية إلا عبر حرمان النفس من «صحبتها» المزيّفة، أي إرضائها الحميم للنفس، ذلك التمركز بحكم العادة على النفس الذي هو مسقط ظل لوعي النفس: ووعي النفس هذا - إذا ما عدنا إلى كلمة الإمام - هو ما يجب تناسيه. ولا يمكن لهذا النسيان أو السهو الأعلى النهوض إلا على أساس من ذكر الله، لأنه هو مصدر الوجود، والشعور غير المشروط، والحياة الخالدة، القادر وحده على إفناء أو كسف، أو تنحية، الوجود النسبي، والشعور الجزئي والحياة الظاهرة للفرد. ولقد جرى التعبير بإيجاز بليغ عن حقيقة الذكر هذه في تعبير بسيط للإمام يقول «. . . انْسَ نفسَك في ذكرك.»

ولذلك، فإن حالة الفناء، أو الدرجة النهائية من «نسيان» النفس، هي نعمة؛ ولا يمكن للفرد تحصيلها مهما بذل من جهد، كما سبق أن رأينا. لكن لا يعني ذلك أيّ تخلٍّ عن الجهد من جانب الذاكر. وعلى العكس من ذلك، فإن الفناء مرتبط بصورة وثيقة ، وكما يشهد التراث الصوفي على ذلك بكثرة، بممارسة الذكر، حيث يمثّل الفناء ذروة هذه الممارسة. يلي هذه الحال، أي حال الفناء، مقام البقاء، أي عودة الشعور إلى الذات، حيث يجري تحوّل الذات الآن بتأثير من معرفة الحقيقة المطبوعة على النفس في مقامُ الفناء.[١١٨] إذ إنه في حال الفناء

(١١٧) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تر. هاريس بعنوان: R. Harris, *Sufi Book of Spiritual Ascent* (Chicago, 1997), p. 198.

(١١٨) كتب الغزالي أن العلوم الروحية النهائية لا تكشف إلا في حالة الفناء لأن وظائف الفرد تعمل كعوائق للكشف الإلهامي لأنها مرتبطة بعالم المحسوسات، «عالم الغلط والوهم». =

فقط يمكن الحصول على «الرؤيا» النهائية للفردانية المطلقة، حيث لا مكان للثنائية الأنطولوجية المصاحب الذي لا مفرّ منه لحالة الفردية. فافتراض «الفرد» يعني افتراض قرينه، الربّ؛ وهذا تأكيد للثنوية.

هذا ما عبّر عنه الكاشاني في تفسيره للآية القرآنية، ﴿وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ﴾ (٢ : ١٩٨). فقد أشار إلى الارتقاء المستهدي عبر درجات الذكر. الأولى هي ذكر اللسان المطابق للنفس؛ ثم ذكر القلب المطابق للأفعال الإلهية، تلك التي تُظهر نعماءه؛ ثم ذكر السرّ المطابق لرؤيا الأفعال الإلهية، مقترنة «بكشف علوم الظهور للصفات الإلهية»؛ ثم ذكر الروح، المطابق «لتأمّل أنوار الظهورات للصفات الإلهية المترافق مع فهم لنور الجوهر»؛ ثم يأتي الذكر الخفيّ الذي هو «تأمُّل لجمال الجوهر إلى جانب بقاء الثنائية»؛ وأخيراً يأتي ذكر الجوهر «الذي هو رؤيا أساسية تتحصّل عبر إزاحة الثنائية.»[١١٩]

النقطة نفسها وردت في النصيحة التالية لابن عطاءالله، وهي التي تستحضر إلى النور الطريقةَ التي يولِّد فيها الذكرُ قابليةَ تلقّي الحضور الإلهي والنعمة التي بها وحدها يستطيع الفرد «نسيان» نفسه حقيقة، بمعنى أنه يصبح «غير شاعر بعدم شعوره» كما وضعها الغزالي:

= الاقتباس عند: F. Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Paris, 1958), p. 124. وجدير بالذكر أيضاً أن الغزالي يشير إلى الذكر باعتباره إحدى الوسائل الأساسية «لجلاء القلب»، حيث يحوّله إلى شيء قادر على عكس حقائق المعرفة. المصدر السابق، ص ١٨ و ١٢٤ : إن أهمية الذكر باعتباره الطريقة المثلى عند المتصوفة يشهد بها الغزالي عندما يشير إلى نصيحة قدّمها له شيخ صوفي ردّاً على طلب له لاتّباع طريق الخبرة المباشرة. فقد قيل له أن يقطع كل علاقة له بالدنيا ويدخل في عُزلة يمارس خلالها واجباته الدينية المفروضة والذكر، «. . . ركّز وأنت جالس على أفكارك بالله دون أي انشغال من الداخل. وستفعل ذلك أولاً بذكر اسم الله بلسانك، وتكرّر دون توقّف الله، الله، ودون أي تراخ لتوجّهك.» ورد ذلك في: الغزالي، ميزان العمل، استشهد بها: J. L. Michon in "The Spiritual Practices of Sufism," *Islamic Spirituality*, vol. 1, p. 288.

(١١٩) الكاشاني، **تفسير ابن عربي**، م١، ص ٨٠.

«لا تدعِ الذكرَ لأنك لا تشعر بحضور الله فيه. لأن غفلتك عن ذكره أسوأ من غفلتك عنه في الذكر. قد يأخذك من ذِكر مع غفلة إلى ذِكر مع يقظة، ومن ذِكر مع يقظة إلى ذِكر مع حضور الله، ومن ذِكر مع حضور الله إلى ذِكر يكون فيه كل شيء غائباً ما عدا المذكور. «وليس ذلك على الله بعسير.»[١٢٠]

ويضيف ابن عجيبة في شرحه «للحكم»: «ولذلك، فإن المرء يفنى في الجوهر بالمقياس نفسه الذي يفنى فيه في الاسم.»[١٢١] وهذا الأمر هو كذلك لأن الاسم، كما ذكرنا سابقاً، هو المسمّى. وفي رسالة أخرى، وهي شرح لشعر كتبه شوشتري حول اسم الله، يدوّن بوضوح أكبر هذا الركن الأساسي من منهاج الذكر عند الصوفية. يُشير البيت الأول في القصيدة إلى الأحرف التي يتكوّن منها اسم الله: «الألف قبل لامين ثم هاء: برودة العينين.» يشرح ابن عجيبة ذلك قائلاً: «برودة العينين، هذا غبطة، لأن دموع الفرح، كما نعلم بالخبرة، هي دموع باردة. وما يعنيه المؤلف هو التالي: هذا الاسم هو الغبطة لقلبي، إنه فرحه وسعادته العظمى.»

ثم يورد ذكراً لبعض الأسطر مما كتبه الحلاّج حول حروف اسم الله، حيث أضاف بيتاً له ثم هذا التعليق: «ليس الاسم شيئاً آخر غير المُسمّى، لأن الغبطة لا تصدر عن أي شيء سوى عن جوهر [الشيء]، وليس عن الاسم [بحدّ ذاته].»[١٢٢]

(١٢٠) ابن عطاء الله، **حِكَم صوفية**، ص ٣٢، رقم ٤٧. الاقتباس الأخير من القرآن (١٤: ٢٠). وانظر أيضاً كتاب ابن عطاء الله المكرّس كلّه للذكر بعنوان: **مفتاح الأفلاح ومصباح الأرواح**، تر. ماري دانر (كمبردج)، ١٩٩٦).

(١٢١) ابن عجيبة، ايقاظ الهمم، ص ١٣٦.

(١٢٢) انظر: J. L. Michon, *Le soufi marocain, Ahmad Ibn 'Ajiba* (1746-1809) et son Mi'raj (Paris, 1973), p. 124.

يلخّص ذلك عقيدة المطابقة بين الاسم والمسمّى، المبرّر الذي يقف وراء ممارسة المتصوّفة لذكر الله. لكننا نواجه هنا مسألة محدّدة. إذ مهما تطابقت أقوال الإمام بخصوص الذكر مع التعبير الصوفي اللاحق عن المبادئ الداعمة لممارسة الذكر، فإن هذا التأكيد الخاص على المطابقة بين الاسم والمسمَّى يبدو مغايراً للأقوال الكثيرة لأئمة الشيعة التي تنكر أن الاسم هو المسمّى. على سبيل المثال، يروى أن الإمام جعفر الصادق قال:

«اسم الله غيره وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق، ما خلا الله. فأما ما عبّرت عنه الألسن، أو عملت الأيدي، فهو مخلوق... كل موصوف مصنوع وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مُسمّى.(١٢٣)

لله تسعة وتسعون اسماً. فلو كان الاسم هو المُسمّى، لكان كل اسم منها إلهاً. ولكن الله معنى يدلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره».(١٢٤)

يمكن حل هذا التناقض الظاهر بطريقتين. الأولى، يجب الانتباه جيداً إلى ما تعنيه كلمة «الاسم» بالضبط في كلا السياقين: سياق التمييز العقائدي الذي على أساسه يجري تمييز المطلق بصورة متشددة عن النسبي، والجوهر عن جميع الأشكال والصور؛ وسياق التركيز المنهجي الذي يجري اعتبار المطلق فيه حقيقة للصورة التي يكشف المطلق فيها نفسه. بعدها نستطيع الالتفات إلى أحد أكثر جوانب مفهوم أئمّة الشيعة عن أنفسهم باطنية، وهو إشارتهم إلى أنفسهم بأنهم «الأسماء الحُسنى».

أولاً في ما يتعلق بما تعنيه كلمة «الاسم» يستطيع المرء الالتفات إلى ابن العربي من أجل تعريف دقيق: «للأسماء دلالتان؛ الدلالة الأولى هي الله نفسه الذي هو ما يُسمّى، والثانية هي تلك التي بها يتميّز الاسم الواحد عن الآخر...

---

(١٢٣) الكليني، أصول، م١، ص ١٣٥.

(١٢٤) المصدر السابق، م١، ص ١٣٦.

وعندما يكون هو الآخر بصورة أساسية، يكون الاسم هو الحقيقة، وعندما لا يكون الآخر، فإنه يكون الحقيقة المتخيلة».[١٢٥] وبكلمات أخرى، فإن كل اسم مقترن، من جهة، بكل اسم آخر، بفضل اقترانه بالمسمّى، الجوهر الواحد، ومصدر كل الأسماء. ومن جهة أخرى، فإن لها معناها وصفتها الخاصة والمحددة، وهي العلاقة التي بفضلها تنخرط الحقيقة الواحدة بالكون المخلوق. ومن هذه الناحية، يجري تمييز كل اسم عن الأسماء الأخرى، ويتضمّن هذا التمييز تحديداً، وبالتالي نسبية، ونوعاً من الوهم، في نهاية الأمر، أمام الحقيقة الواحدة والوحيدة. وبهذه الطريقة، يكتسب الاسم طبيعة «الحقيقة المتخيّلة». فليس للأسماء، في منظور ابن عربي، أعيان أنطولوجية محددة؛ وهي ترتدّ كلّها إلى عين الحقيقة الواحدة والوحيدة نفسها، حقيقة الجوهر الإلهي. وهذا ما يحلّ مسألة تضمين الأسماء المختلفة «لآلهة» مختلفين؛ وهي المسألة التي طُرحت سابقاً في قول للإمام جعفر.

في معجم للمصطلحات الصوفية بعنوان «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام» المنسوب إلى الكاشاني، يجد المرء تعريفاً للأسماء الإلهية يساعد في التمييز بين هاتين الدلالتين. فنقرأ تحت عنوان «أسماء الله» ما يلي:

> «إنها معبِّرة، بمصطلحات الصوفية، عن الجانب الظاهر من الوجود، من جهة كونها مقرّرة ضمن معنى محدّد. فكل اسم من أسماء الله هو الجانب الظاهر من الوجود الذي هو مقترن، بدوره، بالجوهر، لكن ليس من حيث هو بنفسه، بل من جهة تحديده وتقريره ضمن معنى محدد - أو ربما نقول «صفة». وعلى سبيل المثال، اسم الحيّ هو اسم شيء موجود مقرر وظاهر، لكن من جهة تحديده وتقريره كمعنى مخصّص، فهو الحياة. لهذا، وفي ما يتعلق بالوجود نفسه، فإن الحيّ

(١٢٥) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تر. أوستن (نيويورك، ١٩٨٠)، ص ١٢٥.

مقابل للجوهر، بينما هو، من جهة تقريره كمعنى مخصّص، شيء آخر غير الجوهر. فإن كنت قد فهمت ما قلناه، فإنك ستفهم معنى قولهم [أي أهل الصوفية]: الاسم غير متطابق مع الجوهر، أي المسمَّى، ولا هو غيره.»[١٢٦]

ثمّة تمييز اسميّ ومعرفيّ بين الاسم والمسمّى على أساسه لا يكون الاسم هو المسمّى، ولكن هناك في الوقت نفسه تمثّل روحاني بين الاسم والمسمّى، كذلك الذي يكون فيه الاسم هو المسمّى.[١٢٧] ويستتبع ذلك وجود تمييز إضافي يجب أخذه بعين الاعتبار: فالصورة الشفوية للاسم يجب تمييزها عن الاسم من حيث هو صفة للجوهر. فمن جهة ليس الاسم في المعنى الأخير سوى الصفة الإلهية التي ينصّ عليها؛ وهذا متطابق بدوره مع الجوهر. ومن جهة أخرى، ثمّة «اسم» لهذا الاسم، والذي لا يتعدّى كونه صورة شفوية. وقام قيصري، أحد المفسّرين الأساسيين لابن عربي، باستحضار هذا التمييز إلى النور. فقد كتب في مقدمته لشرح «فصوص الحكم» (العمل الرئيسي بحقه الخاص، والعرض الموجز والرائع للعناصر الأساسية لمنظور أكبري عموماً)، يقول:

---

(١٢٦) عبد الرزّاق الكاشاني، **الاصطلاحات الصوفية** (القاهرة، ١٩٩٢)، ص ٥٤؛ **ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام**، تح. م. هادي زاده (طهران، ٢٠٠٠)، ص ٩١. وهذا في مصطلحهم ليس بالتعبير الشفوي وإنما ذات المسمّى.

(١٢٧) جدير بالذكر ما يقوله الناطق الكبير باسم أدفيتا فيدانتا الهندوسية، شانكرا شاريا (سمكارا) حول هذا الموضوع. الاسم الذي يشير إليه هنا هو (أوم Om): إن الغرض من معرفة هويّة الاسم والمسمّى هو تمكين الشخص من استبعاد كلّ من الاسم والمسمّى معاً وتحقيق المطلق الذي هو مختلف عن أي منهما: انظر: A Samkara Source Book, vol., 2: Samkara on the Creation, tr., J. Alston (London, 1983), p. 144. وهو يشدّد على الاقتران الأساسي بين الاسم والمسمّى، ويؤكّد في الوقت نفسه على تنزيه المطلق خارج نطاق الاستقطاب الرسمي لهذين العنصرين على المستوى الإدراكي. وهكذا، فإنه يشدد في ما يتعلق بالاسم والمسمى، على كلا التحقق الصوفي عبر الذكر والتميز الميتافيزيقي عبر التمييز. لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا القادم *Paths to Transcendence*.

«عندما يُعتبر الجوهر إلى جانب صفة مقررة، وفيما يتعلق بواحد من تجلّياته، يُسمّى باسم؛ ولذلك، «فللرحيم» جوهر هو الرحمة؛ «وللقاهر» جوهر هو القوة القاهرة. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء لأسماء؛ ويُفهم من ذلك ما نعنيه بالقول: الاسم مقترن بالمسمّى.»(١٢٨)

وفي شرحه الضخم لمقدّمة قيصري، يسجّل جلال الدين آشتياني، المرجعية المعاصرة في العرفان الشيعي، الملاحظة الهامة التالية عقب إيراده للمقطع المقتبس أعلاه، وهي ملاحظة تستعيد المناقشة وترجعها إلى مبدأ الفناء عبر ذكر الاسم، وإلى النقطة الثانية المشار إليها أعلاه، وهي أن الأئمّة أنفسهم هم الذين يشكّلون «الأسماء الحُسنى». ويكتب آشتياني أن الأولياء يكررون الإشارة إلى الأسماء باعتبارها شيئاً واحداً مع المسمّى لأنها تشير ضمناً إلى المصداق، الذي هو الصفة، أو الصفة الإلهية: «الصفات في أحد معانيها هي مواصفات الجوهر، بينما تنعدم في مقام الوحدانية في الجوهر، وهي بالتالي مماثلة للجوهر.»(١٢٩)

ويمكن رؤية هذا الفهم الميتافيزيقي للعلاقة بين الاسم والصفة والجوهر على أنه يعكس، بصورة موضوعية وعالمية، الطريق الذي تسلكه النفس المفنية، بصورة ذاتانية ونسكية، في ذكر الاسم وبه. وكما «تنعدم» الصفات في الجوهر - وتصبح شيئاً واحداً معه بصورة مطلقة وغير مشروطة - كذلك، فإن النفس المفنية بالاسم تحصل في الوقت عينه على فنائها وتحقيقها النهائي، لكنها لا تعود من حيث هي هي نفساً فردية. إنه بفضل التجلّي الإلهي أو الاسم الإلهي الخاص فحسب - «القلب» الذي يؤلّف الوجود الحقيقي للنفس، أو مستندها الإلهي - أن هذا «الفناء» يبلغ على مستوى النفس الفردية مبلغ «التحقيق» على مستوى التنزيه.

---

(١٢٨) جلال الدين آشتياني، **شرح مقدّمة قيصري لفصوص الحكم** (قم، ١٩٥٣). ص ٢٤٣.
(١٢٩) المصدر السابق، ص ٢٤٣-٢٤٤.

وتتكشّف الحقيقة الأعمق للتوحيد: فلا يعود يؤكد الفرد مفهوم أن «لا إله إلا الله»، لأن الفرد قد فَنِيَ بحقيقة أن «ليس ثمّة من حقيقة إلا الحقيقة الواحدة والوحيدة.» والله هو «ذلك الذي لا ثاني له.» وكما أن «لا أحد قد قال الله بصدق سوى الله»،(١٣٠) كذلك الأمر لا يستطيع أن يدرك الله سوى الله. فالله وحده إذن هو الذي يستطيع أن «يعرف» أو أن «يكون» هو نفسه، حيث يشكّل ذلك جانباً واحداً من غرض الخلق كما أشار إليه الحديث القدسي المقتبس أعلاه: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف.»

في ضوء ذلك، يمكن النظر إلى الأولياء كتجلّيات كاملة التحقق الذاتي(١٣١)، وهم بهذا الشكل قد انطمسوا بالكلّية في ذلك الذي هم تجلّيات ظاهرة له، وأن انطماسهم في الحقيقة الإلهية بحدّ ذاته هو المصدر النهائي لمعرفتهم بتلك الحقيقة. ولا حاجة إلى القول إن ذلك ينطبق بالمحصّلة على النبيّ نفسه، النموذج المثل لكلّ الأولياء من جهة كونه «الإنسان الكامل». ويورد سبزيواري، في ما يتعلق بذلك، قولاً للإمام عليّ، «نحن أسماء الله الحُسنى»،

---

(١٣٠) هذا قول لشبلي اقتبسه ابن عطاء الله في **مفاتيح النجاة**، ص ١٧٠.

(١٣١) في ما يتعلق بالتحقق الروحي الأعلى- ذي الصلة بالمعنى النهائي وحقيقة وحدانية الله - تجدر الإشارة إلى أن المرجعيات الشيعية الروحية تعتبر أن للأولياء وصولاً إلى هذه الدرجة النهائية من الولاية على الرغم من كونهم مميّزين عن الأئمّة من جهة الوظيفة الظاهرية. والسبب في ذلك هو كون بُعد الولاية مكتسباً، ويمكن لأولئك الذين يجهدون أنفسهم روحياً ويتلقون البركة المؤدّية إلى تحقيق هذه الدرجة النسكية من الولاية، يمكن لهم اكتسابه وهو الذي يُقرن بقمة التوحيد. وكما يشرح العلاّمة طباطبائي: «قد يجادل المرء بأن هذه المقامات حصرية، وأن تحصيل هذا المستوى من العلم الروحاني مقيّد حصرياً بالأنبياء العظام والأئمّة المعصومين - عليهم صلاة الله وسلامه - وأن ليس للآخرين من سبيل إلى ذلك قطعاً. وتجاه هذا الأمر نقول إن مركزي النبوّة والإمامة حصريان لكنّ الوصول إلى مقام التوحيد المطلق والفناء في الجوهر الإلهي، والذي يُعتبر واحداً مع الولاية، ليس بالشيء الحصري إطلاقاً. والحقيقة أن الأنبياء والأئمّة قد دعوا أمّة المؤمنين إلى هذا المستوى من الكمال.» طباطبائي، لب، الترجمة الإنكليزية، ص ٢٥.

في شرحه للأسماء الإلهية، فيقول: «لا شكّ في أنهم [أي الأئمّة] أعلامه العظمى وآياته الكبرى، كما قال النبي، صلّى الله عليه وآله، «من رآني فقد رأى الحق».[١٣٢] ثم يتابع ليوازن المقام الروحي أو الحقيقة الباطنة للأئمة بتلك التي للأسماء والصفات الإلهية، مؤكداً أن الجوهر الإلهي يتنزّه عن جميع الأسماء والصفات ، وأنه غير قابل للوصف أزلياً، وليس معروفاً لأحد سواه. وهكذا، فالنبيّ والإمام والوليّ و«الإنسان الكامل» هم مظاهر لتلك الجوانب من الطبيعة الإلهية التي يمكن إدراكها على المستوى الإنساني. وكلّما جلَّ الجوهر الإلهي وعلا في تنزّهه فوق جميع الأسماء والصفات، كان بريق تلك الأسماء والصفات لامعاً في المرآة التي يكوّنها «الإنسان الكامل». فتنزيه «الكنز» الخفيّ غير المعروف يُعوّض، بدرجة ما، بالانعكاس الإيماني للجوانب القابلة للتوصيل من ذلك الكنز في «أولياء الله».

والخلاصة، يجدر التوقف قليلاً عند مضامين اقتران الإمام بالصفة أو الاسم الإلهي، لأن هذا الاقتران سيبدو في أحد وجوهه «شِركاً»، أي إشراك مخلوق، مهما علت مكانته، مع الحقيقة المنزّهة. وينطبق الأمر نفسه في ما يتعلق بشطحات العديد من أكثر رجالات المتصوفة شهرة كـ«أنا الحقُّ» للحلاّج، و«سُبحاني» لبايزيد.[١٣٣] لكن عندما يتبنّى المرء وجهة نظر تشكّلت من مفهوم للصفات الإلهية قَدَّمهُ الإمام، فإن صورة مختلفة تماماً تبرز وتظهر، صورة تنضمُّ مجدداً في الحقيقة إلى التطبيق الأكثر عمقاً للتوحيد، بعيداً عن تعرّضها للإفساد بالشرك. وتضمّنت الخطبة الأولى من نهج البلاغة، كما رأينا، النصوصَ والملاحظات الفائقة الأهمية التالية بخصوص صفات الله:

---

(١٣٢) اقتبسه حسن زاده آملي، الإنسان الكامل كما في نهج البلاغة (قم، ٢٠٠٠)، ص ٩٥.

(١٣٣) من أجل ترجمة جميلة لهذه الأشعار انظر: Martin Lings, *Sufi Poems* (Cambridge, 2004), p. 28. وحول هذه الشطحات انظر: Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany, Ny, 1985).

«وكمالُ توحيده الإخلاصُ له، وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. فمن وصف الله سُبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله.»(١٣٤)

عندما يقول الإمام إن الإخلاص المحض لله يتطلّب نفيَ جميع الصفات عن الله، فإن النفي هنا لا يستهدف الصفات الإلهية بحدّ ذاتها؛ بل إنه نفي لها بالأحرى من جهة كونها حقائق منفصلة، أو مستقلة أو مُضافة من فوق، ويجري تصوّرها على أنها «شيء آخر» بقدر هام، أو متميزة أنطولوجياً عن جوهر الله. إن معنى صفات الله قد تأكد بوضوح في عبارة سابقة من الخطبة نفسها، «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود». إن ما تنفيه هو إمكانية تحديد حقيقة أيٍّ من صفات الله ضمن حدود الفهم واللغة الإنسانيين. وبما أنه لا يمكن لأية صفة إلهية أن تكون متميّزة عن الطبيعة الإلهية، وبما أن هذه الطبيعة هي غير محدودة، فإن ما يستتبع ذلك هو أن كل صفة هي بالمثل ذات مجال غير محدود وتقع بالتالي خارج الحدود المفترضة مسبقاً بالفهم الشكلي والتعريف اللغوي.

فالصفة، أو الاسم إذن يجب إثباته، في جانب، ونفيه في جانب آخر؛ إثباته باعتباره لا شيء سوى الجوهر، ونفيه ما دام يجري إدراكه بذاته وبسبب منه. ونستطيع تطبيق هذا الفهم الميتافيزيقي للعلاقة بين الصفة / الاسم والجوهر، من ناحية صوفية، على العلاقة بين النفس الفردية والحقيقة الإلهية. فالفرد من حيث هو وحده، هو لا شيء بينما من جهة المستند الإلهي، أو الاسم الإلهي الذي يشكّل حقيقته الأساسية، فإنه ليس بشيء آخر سوى الحق الوحيد. وطبقاً لابن عربي، فإن «الخاتمة الأخيرة والعودة النهائية للعارفين... هي أن الحق متطابق معهم، بينما هم ليسوا في الوجود.»(١٣٥) وهذا تعبير كامل عن الجانب المزدوج

---

(١٣٤) انظر الملحق١ لترجمة كاملة للخطبة.

(١٣٥) اقتبسها تشتيك في Sufi Path، ص ٣٧٥.

لنفس الحكيم المتحقق: فما دام مدركاً أنه «غير موجود»، فإنه يعلم أن الحق هو هويّته الحقيقية. وهكذا، وبغضّ النظر عما يبدو من تناقضها الظاهري، فإن تحقيق (أو الوصول إلى) الحقيقة المطلقة للمتصوّف يسير يداً بيد مع تحقيقه لعدميّته الخاصة. وقد جرى التعبير باستفاضة عن هذين الجانبين للتحقيق (أو الوصول) نفسه من قِبل ابن عربي. فقد وصف ذروة صعوده الروحي، أو مِعراجه، عندما زعم أن الله قد أزال منه «إمكانه»(*)، الأمر الذي انتهى بالحصول على «معاني جميع الأسماء». ويضيف:

«فحصلت في هذا المعراج على معاني جميع الأسماء وشاهدتها تعود إلى مُسمًّى واحد وعين واحد: ذلك المسمَّى كان هو ما شهدته، وذلك العين هو عياني. فرحلتي لم تكن إلا في نفسي، وأشارت إلى نفسي، وعبرها توصّلت إلى معرفة أنني كنت «خادماً» دون أي أثر إطلاقاً للربوبية في ذاتي.»[١٣٦]

تساعد هذه الفقرة على شرح ما كانت تعنيه تلك الشطحات الكثيرة للمتصوّفة والأقوال المؤلّهة للنفس ظاهرياً للأئمّة. إن عبوديتهم الشخصية لله قد تحققت بالفعل، بعيداً عن كونها قد دحضت، عبر علمهم بهويتهم الحقيقية: لأن الحصول على هذه الهويّة المقترنة بالمسمّى لا يتمّ إلا بعد تنحّي فردانيّتهم وإزاحتها. وهم «مستهلكون»، كما الصفات الإلهية، في الجوهر الإلهي، ولذلك لن يكون ثمّة من مجال لأي استئثار متفرّد بمجد الله. لذلك، عندما يبدو الإمام وهو يتحدث عن عظمته الشخصية، فإنما يجب أن يُفهم ذلك على أنه لا شيء سوى حديث عظمة الله من خلاله، باعتباره هو المظهر، موضع التجلّي الإلهي للإله، وهذا ما يكون بالضبط بموجب مقياس انطماسه في تلك العظمة.

(*) أي بُعد الإمكانية التي حل محلها بُعد القدرة والاستطاعة أو التمكين (المترجم)

(١٣٦) اقتبسها موريس في مقالته عن معراج ابن عربي الروحاني في الترجمة الإنكليزية **للفتوحات المكية**، ص ٣٨٠.

ولقيت النقطة نفسها دعماً مما رواه العطّار في كتابه، تذكرة الأولياء، بخصوص الإمام جعفر الصادق. وكان شخص قد اتّهَمَ الإمام بِالكِبَر، فردّ عليه الصادق بالقول: «إنني لست متكبّراً، فالكبرياء من عظمة الله. وحيث إنني تخطّيت حدود كبرياء النفس، فقد جاء كبرياؤه ليحل محلّ كبريائي. فإذا ما حضر كبرياء النفس، انتفى وجود العظمة الإلهية، لكن من خلال العظمة الإلهية يحضر الكبرياء.»[١٣٧] وتشعّ الصفات الإلهية ببريق أشدّ، وليس أقلّ، عبر موشور النفس التي تحوّلت وصارت شفّافة للحقيقة الإلهية، وإن مثل هذه الشفافية هي نتيجة لانقشاع سحب الأنانية والهوى.

ولنتذكر الحديث القُدسي الذي أوردناه في مكان سابق: «ما زال عبدي يتقرّب إليَّ بشيءٍ أحبّ إليَّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرّب إليَّ بالنافلة حتى أحبّه. فإذا أحببته كنت إذاً سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، وقدمه التي يسير بها.»

يستطيع المرء في ضوء الاعتبارات المذكورة أعلاه، أن يحلّ الآن التناقض الظاهري المتضمن في هذا الحديث القدسي. فمن جهة، إنّ أحبَّ الأشياء على الله كما يبدو هي الطقوس المفروضة؛ ومن جهة أخرى نجد أن النوافل هي التي تؤدّي بالعبد إلى التقرّب من الله حتى يحبه، ويبدو أن هذا الحبّ هو أعظم ما دام يتمخّضُ عنه تغلغل الإلهي في جميع الوظائف الإنسانية، وهو التحقق التوحيدي المتناسب مع التوحيد. ونستطيع حلّ التناقض الظاهري إذا ما فهم المرء أن «حبّ» الله هو «للعبد» - منطمس في ربّه - يصبح هذا الحبّ أعظم بلا حدود ما دام في هذا الحب بعضٌ من حبّ الله لتجلّيه الذاتي، وبالتالي لنفسه. في البداية «أحَبَّ» الله «أن يُعرف» فخلق العالم. و«بمعرفته» لنفسه عبر العبد المنطمس يتحقق «الآخر» الظاهر، أو حبّه لأن يُعرف، عبر الوليّ الذي يتمثل

---

(١٣٧) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، تح. نيكلسون (لندن، ١٩٠٥)، ص ١٢.

أعظمُ مَجدٍ له في انطماسه وفقره أو خلوِّه من النفس على وجه التحديد.

وبهذا المعنى يجب فهم القول التالي للإمام: «ينحدر عني السيل، ولا يرقى إلي الطير.»(١٣٨) ينحدر عنه السيل لأنه - وبالمقياس نفسه - قد فَنِيَ في مصدر السيل. وتستذكر هذه الصورة تلك التي وردت في القرآن في وصف «عباد الله»، الذين يشربون بصورة مباشرة، خلافاً «للأبرار»، من نبع سماوي من الكافور المقترن في النهاية مع الجوهر الإلهي: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝٥ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (٧٦: ٥-٦). وطبقاً للكاشاني، فإن هؤلاء «العباد» هم الذين يتسبّبون بزيادة جريان النبع لأنهم «هم أنفسهم مصادر هذا النبع؛ فليس هناك ثنوية ولا أخروية . . . ولو كان الأمر خلاف ذلك، لما كان عيناً من الكافور، بسبب من ظلمة حجاب الأنانية والثنوية.»(١٣٩)

ونعود، بهذا الشكل، إلى الدرجة الأخيرة من الذكر، تلك التي عرَّفها الكاشاني في ما سبق بأنها ذِكر الجوهر، «الذي هو رؤيا أساسية تتحصَّل عبر إزالة الثنوية.» فالذكر لا «يجلي» درنَ القلب والعقل فحسب، بل جميع شوائب

---

(١٣٨) **نهج البلاغة**، ص ١٥، Peak, p. 105.

(١٣٩) كاشاني، تفسير، م٢، ص ٣٦٠-٣٦١. انظر أيضاً: Martin Lings, *The Book of Certainty* (Cambridge, 1992) وذلك من أجل عرض منير للموضوعات الروحية المرتبطة بالينابيع المختلفة للجنة وفقاً لتفسير الكاشاني. وجدير بالذكر صورة الطوفان وعلاقتها بتجربة الاتحاد كما وصفها الشيخ العلوي في حالة الاستغراق للمتصوّف: «الفناء والاستغراق والإفناء حالات تحلّ على العارف فجأة، بحيث تجعله يخرج من فلك الإحساس ويفقد كل شعور بنفسه ويترك خلفه مداركه، بل ووجوده بحد ذاته. هذا الإفناء هو في جوهر الحقيقة، لأنها تنزل عليه من قداسة الألوهة طوفاناً يجبره على رؤية نفسه كنفس الحقيقة بفضل تنحيته وإفنائه لنفسه هناك. وهو ينطق بأقوال وهو في هذه الحالة مثل «المجد لي» (أبو يزيد البسطامي)، و «لا إله إلا أنا»، حيث الكلام هنا هو بلسان الحقيقة، وليس بلسانه هو، وأنه يُخبر عن جوهر الحقيقة، وليس عن نفسه»: انظر Lings، Sufi Saint، ص١٦٣.

الثنوية بفضل المذكور، بما في ذلك أولاً وقبل كل شيء، ما هو مفترض أنه ثنوية، أي الفرد بحدّ ذاته. إنه يُزيل كل أشكال الشِرك الغامض أو الخفيّ - «الشركاء» الذين هم بحكم المعدومين أمام الواحد «الذي لا ثاني له» - ويقيم مبدأ التوحيد الروحاني، بحيث يصبح القلب المتحوّل بالحقيقة الوحيدة قادراً على فهم وإدراك نور تلك الحقيقة المنعكس في جميع مرايا عالم المخلوقات. إن تحقيق - أي «جعل الأمر حقيقة» في أكمل معانيه - هذه الحقيقة الواحدة والوحيدة هو تحقيق، بالمقياس نفسه، لللاحقيقة، أو مجرّد الحقيقة الظاهرة، لكل شيء آخر.

ثمّة درجة من الالتباس لا مفرّ منها على هذا المستوى من التحقيق أو الوصول تصاحب تكشُّف الحقيقة الإلهية كلّها حول الواحد. إن ارتقاء الجوهر الإلهي خارج حدود جميع أشكال الفهم يجعل أمر الهلاك الكلّي للشعور الخاص بالخلق شيئاً لا مفرّ منه إذا ما كان لذلك الجوهر أن «يتحقق»، وإذا ما كانت معرفته يجب أن تتحصّل. فمن جهة، «يعرف» المرء اللهَ عبر معرفته بأن جوهره غير قابل للمعرفة، فهو آخر بالكلّية، ومُنَزّه بالكلّية، حيث إن جوهر الخالق يقع خارج حدود الحجاب الذي يشكّله الخلق بحدّ ذاته. ومن جهة أخرى، فإن التمييز بين المخلوق والخالق بحدّ ذاته يمحي عندما يكون المخلوق قد «نَسِيَ» نفسه - ليس من ناحية مفهومية فحسب، بل من ناحية وجودية أيضاً، في حالة من الفناء التأملي الصادق. ولا تعود المسألة عندئذ مسألة نوع واحد من الوعي الذاتي يحلّ محلّ نوع آخر، ولكن مسألة إخراج النفس من المعادلة كلّها تاركين الشعور المحض بمفرده فحسب، وهو الذي لا يستطيع أن «ينتمي» أو ينتسب إلى أية كينونة تحت طائلة تصغيره ليكون ملائماً من ناحية نسبية لتلك الكينونة. وهكذا، فإن الشعور بالمطلق، أي أن «تكون واعياً للمطلق»، يتحوّل إلى شعور مطلق، حيث لا يتم «تحقيق» الحق بآخر ولكن عبر آخر، ومن هنا جاءت تسمية العارف بالله، التي تعني حرفياً «العارف عبر الله» وليس بالأحرى «عارف الله».

والإمام يخبرنا، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، «اعرف اللهَ بالله». إن معرفة الله على هذا المستوى الأكثر عمقاً هي العلم الحق بحدّ ذاته من خلال المخلوق، وعندما نقول «عبر» فإن ذلك يتضمّن مروراً سالكاً، حيث يكون المخلوق مؤهّلاً بالفقر الكامل والانطماس الذاتي وفي النهاية بالفناء.

فالتحقق أو الوصول عبر الذكر لا يتضمّن «نسيان» كل شيء في الوجود ما خلا الله فحسب، بل تَبيُّن أن لا شيء موجود في الحقيقة سوى الله. وبالعودة إلى صورة الإمام عن «الجلاء» أو الصقل الناجم عن الذكر، نجد أن القلب قد تحوّل إلى شيءٍ قادر على «الإبصار» و«السمع» بعد أن كان أعمى وأصمّ. فالقلب يرى وجه الله أينما نظر، ويسمع ترنيمة الذكر والمدائح الكونية ينشدها الخلق بأكمله. إذ ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾، (٢: ١١٥)، و﴿أَلَمْ تَـرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥۗ﴾ (٢٤: ٤١).

ونختتم هذا الفصل بالتأمل التالي في مقطع من خطبة الإمام الشهيرة والمثيرة للجدل، خطبة البيان[١٤٠]:

«أنا آيةُ القدير. أنا عارفُ الأسرار. أنا فاتِحة الفواتح. أنا مصاحب شعاع الجلالة. أنا الأول والآخر، والظاهر والباطن. أنا وجهُ الله. أنا

(١٤٠) إن صحّة نسبتها إلى الإمام عليّ هي موضع جدل، لكن ليس ثمّة من سبب يمنع قبولنا لها على أنها إحدى خطبه، ألقاها على مجموعة صغيرة من تلاميذه، وهي ذات طابع باطني. ونستطيع من الحديث التالي للإمام - الذي يبيّن الفجوة الفاصلة بين علم سلمان الفارسي وعلم أبي ذرّ الغفاري - تحديد المدى الذي تُعتبر فيه الحقائق الباطنة خطرة بحيث لا تُكشف إلا لأولئك الذي يفيدون منها حقيقة: «لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله.» انظر تعليق كوربان على سلمان الفارسي باعتباره تجسيداً لتقبّل باطن التنزيل الإسلامي في كتابه، Cyclical Time، ص ١٢٣- ١٣٠، ١٤٣-١٤٨. ونجد خطبة البيان وخطبة أخرى ذات طبيعة عرفانية عالية بعنوان التطنجية، في رجب بورسي، مشارق الأنوار. وحول الجدل المحيط بهذه الخطب ومكانة البورسي نفسه - والدرجة التي يعتبره فيها أصحاب المرجعيات التقليدية في الشيعية مُغالياً، انظر مقالة مشارق أنوار اليقين لأبي الفضل حافظيان بابولي، في رشاد، تح، دانشنامه م٢، ص ٤٨٣ - ٤٩٥.

مِرآة الله، والقلمُ الأعلى ولوحُ الأسرار. أنا إيليا الإنجيل. أنا مالك أسرار النبوّة.»[١٤١]

قد يبدو هذا التأكيد المدهش لحقيقة الإمام الأكثر عمقاً مثيراً للصدمة عند أهل عقلية الظاهر، وهو ما يُساء فهمه بسهولة زائدة على أنه تأليه تجديفي للنفس؛ تجديف من نوع ما قال به الحلاّج. أحد المفاتيح الأساسية لفتح مغاليق فهمٍ صحيحٍ للتعابير المعبّرة عن طبيعته الحقيقية هو: «أنا عارفُ الأسرار». فإذا ما كان لهذه الجملة أن تُفهَم، فإن بقيّة العبارات تنزل في مكانها بصورة طبيعية. فالإمام لا يقرن نفسه هنا مع الله، ولكن مع معرفة الله - ليس مع معرفته الخاصة بالله، لأن هذه المعرفة ستبقى معرفة نسبية تنتمي أو تُنسب إليه هو نفسه باعتباره كينونة نسبية. فالمعرفة وحدها بحدّ ذاتها - المعرفة التي عند الإنسان عن الله - هي التي من الممكن أن تُقرَن بصورة كاملة مع الموضوع المعروف. ويذوب التمايز بين العِلم والعالِم والمعلوم على مستوى التنزيه ذاك، تماماً كما يتوقف التمييز بين العِلم والوجود عن العمل على مستوى الشعور ذاك. وهكذا، فالعالِم هو المعلوم عندما يكون العِلم المطروح هو ذلك الشعور الذي تملكه الحقيقة الإلهية عن نفسها؛ وليس للشعور داخل الفرد من سبيل إلى هذه المعرفة إلا بشرط وحيد هو فناء كل أثر للشعور الفرد المخلوق. وأن «تذكر» الله يعني وجوب «نسيان» نفس المرء دون غيرها. وأن «تكون» عِلم الله يعني أن «تكون»، بطريق التردّد الميتافيزيقي، كلَّ شيء عليه الله لأن الشعور الذي هو شيء واحد بالمطلق مع المطلق، هو لا شيء سوى «الشُّعاع المصاحب للجلالة». وما دام هذا الشعور واحداً مع «عارف الأسرار»، وأن هذه الأسرار كلّها متجذّرة في السرّ النهائي، الجوهر الواحد والوحيد لله، فإنه بحكم الضرورة واحد مع الصفات الإلهية كلها. وعلى هذا الأساس كان إعلان الإمام «أنا الأول والآخر، والظاهر والباطن».

(١٤١) هذه الترجمة مأخوذة من كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٤٩.

من الممكن تقديم ملاحظات مشابهة حول القول بأنه «وجه الله». وهذه ليست قابلة للفهم إلا على أساس من فهم أنّ الإمام قد أشار إلى نفسه أولاً بأنه «مِرآة» الله. فالمرآة تفقد هويّتها كمرآة عندما يتركّز انتباه المرء على الكيان المُنعكس فيها حصرياً، أي على الإقصاء الكلّي للمرآة نفسها: فالكيان وحده هو المرئي في حين يصبح سطح المرآة لا مرئياً، كما كان. وبصورة معكوسة، عندما يتم التركيز على المرآة، فلا يعود الوجه مرئياً فيها. وهكذا، تصبح المرآة مقترنة مع الكيان/ الوجه المنعكس عليها - والذي هو بمعنى ما موجود «في» المرآة - دون أن تتوقف المرآة عن كونها مرآة، ودون أن يتوقف الوجه عن كونه مستقلاً تماماً عن المرآة.[١٤٢] «فالحجاب» هنا هو المرآة نفسها: فإذا ما تمّ توجيه انتباه المرء إليها بحدّ ذاتها؛ فإن هذا التوجيه يمنع المرء من رؤية الكيان المنعكس فيها، لكن ما إن ينجذب انتباه المرء إلى الكيان الذي «تحتوي» المرآة صورته حتى تتوقف المرآة عن كونها حجاباً، وتقوم بدلاً من ذلك بكشف الكيان نفسه. إن نسيان المرآة يبلغ، على أساس من هذه الرمزية، مبلغ إزاحة النفس ومحقها، والتركيز على الصورة داخل المرآة، أي مبلغ ذكر الله.

لكن ذلك يؤدّي إلى تناقض ظاهري آخر: إذ إن أعمق أشكال الإزاحة والتنحّي للفردانية يسير يداً بيد مع أكثر أشكال التعبير عن الإنسانية كمالاً. إنّ «أولياء الله»، الذين يعلمون أنهم لا شيء أمام المطلق، هم أولئك الذين يعكسون بأخلص ما يكون الأسماء والصفات الإلهية التي لا تنتمي إليهم وإنما إلى الله. ولهذا السبب، فإن كبار الأولياء والحكماء هم قدوة تُحتذى في

(١٤٢) يعبّر ذلك عن الاختلاف بين الحلول الخاص والتجلّي الكلّي - حيث لا يوجد شيء ليس مظهراً لتجلّي الله. وطبقاً لوجهة النظر الأخيرة، فإن رؤيا اللزوم الإلهي لا تتضمّن بأي شكل كان المساومة على مبدأ التنزيه الإلهي: الجوهر دائماً خارج حدود الظهور الذاتي بصورة لا نهائية، وبسبب من ذلك فإن هذا التلازم شيء لا مفرّ منه. ونكرّر كلمات الإمام: «الله مع كل شيء، لكن لا بمقارنة، وغير كل شيء، لكن لا بمزايلة.»

الفضائل التي تشكّل «الأسماء الحُسنى» لله وصفاته أُسسها الحقيقية. وتشعّ انعكاسات هذه الصفات الإلهية عبرهم بأدقّ ما يكون لأن مرايا قلوبهم قد انجلت بذكر الله؛ وأن البقع الأكثر إلحاحاً - تلك التي انطبعت بالأنانية - قد أُزيلت. ويرتفع إبداع الوليّ إلى أعلى مستوى ممكن تحديداً لأن الصفات الإلهية المنعكسة بالقلوب لم تعد تلقى إعاقة ذاتانية من التجمّعات الفردانية المتولّدة عن الأنانية؛ ولا هي مقيّدة موضوعياً بالتجمّعات الكونية لهذا العالم الأسفل. لأن مثل هؤلاء الأولياء إنما هم أولئك الذين «قلوبهم معلّقة بالجنّة بينما أبدانهم في العمل.»[١٤٣]

إن مثل هذه الأنفس لم تكتف بأنها فهمت فقط، وإنّما وقعت وجودياً أيضاً في قبضة المبدأ الذي عبّرت عنه الآية القرآنية، ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ (٢٩ : ٦٤). وهكذا، فإن غرائزها موجّهة بصورة دائمة باتجاه تلك الحقيقة الأسمى. عندما ضرب ابنُ ملجم الإمام عليّاً بسيفه المسموم، نطق الإمام بصورة غريزية بقوله، «لقد فزتُ وربِّ الكعبة!»[١٤٤] عند لحظة الموت لم يكن ثمّة من شيء سوى ذكر الله؛ وقيل إن الإمام توفّي ولسانه يردّد كلمات شهادة «لا إله إلا الله» وهكذا، كان موته قد أُنجز، كما كانت حياته التي عاشها، وفقاً للحكمة النبوية التي ردّ بها النبي على سؤال حول أكثر الأعمال استحقاقاً للتقدير، «أن تموتَ ولسانُك معطّرٌ بذكر الله.»[١٤٥]

(١٤٣) **نهج البلاغة**، ص ٣٠٢؛ Peak, p. 394.

(١٤٤) وردت عند الغزالي، ذكر الموت، ص ٨٤. ويقول بيت الحلاج الشعري: «... فالموت فيه حياتي، وفي حياتي قتلي.» ديوان، ص٣١.

(١٤٥) الغزالي، دعاء، ص ٧. وورد هذا الحديث عند الطبراني، **المعجم الكبير**، ٢٠.١٠٧، وفقاً لما قاله محقق هذا العمل ومترجمه K. Nakamura.



الملحق رقم (١)

الخطبة الأولى من نهج البلاغة[١]

الحَمدُ للهِ الَّذي لا يَبْلُغُ مِدْحَتَه القَائِلُونَ، ولا يُحْصِي نَعْماءَهُ العَادُّونَ، ولا يُؤَدِّي حَقَّهُ المُجْتَهِدُونَ، الَّذي لا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، ولا يَنالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ،[٢] الَّذي لَيْسَ لِصِفتهِ حَدٌّ محدودٌ، ولا نعتٌ مَوجودٌ، ولا وقتٌ معدودٌ، ولا أجلٌ ممدودٌ، فَطَرَ الخَلائِق بِقُدرتِهِ، ونشرَ الرِّياحَ[٣] بِرَحمتهِ، ووتَّد بالصُّخُورِ مَيدانَ أرضهِ.

أوَّلُ الدِّينِ مَعرِفتُهُ،[٤] وكَمالُ مَعرفتِهِ التَّصديقُ بهِ[٥] وكَمالُ التَّصديقِ

---

(١) كما ورد في الفصل الأول، الحديث رقم١، فإن ترجمة الخطبة رقم ١ هي من قِبل المؤلف الحالي، اعتماداً على الطبعة النقدية لنهج البلاغة للشيخ عزيز الله العطاردي. الفقرة الأخيرة من الخطبة حول الحجّ لم يجر تضمينها هنا، ولو إنها مهمّة بحدّ ذاتها، على اعتبار أنها غير ذات صلة بالمناقشة الواردة في هذا الكتاب.

(٢) «الذي لا يدركه بُعد الهِمَم، ولا يناله غَوْصُ الفِطَن.» يتضمّن مصطلح «هِمَم» كل أنواع الجهود والتركيز طلباً لمسعى نحو هدف. وكلمة غوص تعني العمق، وفِطَن جمع فِطْنَة وتعني الذكاء والنباهة والحكمة.

(٣) رياح. يذكر لين أن المفرد «ريح» يُستخدم لإعطاء معنى سلبي لا يؤدّي إلى خير، بينما الجمع، رياح، غالباً ما يشير إلى الرياح الخيّرة التي تأتي بالمطر. وقد قالت العرب أن السحاب تُنتج المطر عبر اجتماع رياح متنوعّة تهبّ معاً. ويقول حديث «يا الله، اجعلها رياحاً وليست ريحاً.» انظر: Lane, Lexicon vol. 1, p. 1181.

(٤) «أول الدين معرفته». وكلمة أول تعني نقطة البداية، والأساس، وبالتالي العنصر السابق في الدين. أما كلمة معرفة فهي، وكما تمّت مناقشتها في هذا الكتاب، لا تفيد معنى العلم =

تَوحيدُهُ،[٦] وكمالُ توحيدِهِ الإخلاصُ لهُ،[٧] وكمالُ الإخلاصِ لهُ نفيُ الصِّفاتِ عنهُ، لشهادةِ كُلِّ صفةٍ أنَّها غيرُ الموصُوف، وشهادةِ كلِّ موصُوفٍ أنَّهُ غيرُ الصِّفةِ.[٨] فمنْ وصفَ الله سُبحانهُ فقدَ قَرَنَهُ، ومنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، ومنْ ثَنَّاهُ فقدْ جزَّأهُ، ومنْ جزَّأهُ فقد جهلهُ. ومنْ جَهلَهُ فقد أشار إلَيْهِ، وَمَنْ أَشارَ إلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ،[٩] وَمَنْ قَالَ: «فِيمَ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: «عَلامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنهَ.[١٠]

= فقط، وإنما التعرّف والتمييز أيضاً. فالمرء يصل إلى معرفة ذلك الذي كان يعرفه في صورة بذرة من الشعور عند فجر الخلقِ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ (٧: ١٧٢).

(٥) «كمال معرفته التصديق به.» التصديق هو اسم فعل من صدّق الذي يعني التأكيد بأن شيئاً ما هو صحيح؛ إعطاء موافقة المرء أو تأكيده له، والإيمان بالتالي بأنه صحيح. ويحمل «الاعتقاد» الوارد هنا صفة مرنة تفيد معنى التأكيد وإثبات ذلك الذي يعتقده الشخص - أو يعرفه عبر المعرفة المشار إليها بأنها نقطة البداية في الدين - بأنه صحيح.

(٦) «كمال التصديق به توحيده». كما ورد في الفصل الأول،غالباً ما تجري ترجمة كلمة توحيد إلى الإنكليزية بـ Unity التي تعني حرفياً «جعله واحداً»، ويحمل معنى إثبات أو إعلان وحدانية الله، بالمصطلح اللاهوتي، وتحقيق تلك الوحدانية داخل شعور المرء، بالمصطلح الروحاني.

(٧) «كمال توحيده الإخلاص له.»

(٨) نفي الصفات هذا يجب أن يُفهم في ضوء العبارة السابقة «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود.» ولذلك، عندما يقول الإمام إن الإخلاص الصرف لله يتطلب نفي الصفات عنه، فإن النفي هنا ليس للصفات الإلهية أو الأسماء بحدّ ذاتها، وإنما نفي لها كمعانٍ منفصلة أو مستقلة أو مضافة من فوق، يجري فهمها على أنها «غير ذلك»، أو متميزة أنطولوجياً عن جوهر الله. والقصد من هذا النوع من حديث النفي هو إلقاء الضوء على عدم القابلية المطلقة للقياس بين المفاهيم الإنسانية للحقيقة الإلهية وبين تلك الحقيقة من حيث هي هي. انظر الفصل الأول حول مناقشة النفي المعبَّر عنه هنا، والفصل الثالث لمناقشة الصفات الإلهية من جهة علاقتها بالوصول أو التحقق الروحاني.

(٩) «من أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه.» انظر مناقشتنا لهذه النقطة في الفصل الأول.

(١٠) أي أن نعزله أو نستبعده من ذلك الذي ليس هو «عليه».

كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَمٍ،[١١] مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَةٍ،[١٢] فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلَةِ، بَصِيرٌ إذْ لاَ مَنْظُورَ إلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إذْ لاَ سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلاَ يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ.

أَنْشَأَ الخَلْقَ إنْشَاءً، وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً، بِلاَ رَوِيَّة أَجَالَهَا وَلاَ تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا، وَلاَ حَرَكَةٍ أَحْدَثَهَا، وَلاَ هَمَامَةِ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا. أَحَالَ الأَشْياءَ لأَوْقَاتِهَا، وَلأَمَ بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا، وَغَرَّزَ غَرائِزَهَا وَأَلْزَمَهَا أَشْبَاحَهَا، عَالِماً بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا، مُحِيطاً بِحُدُودِها وَانْتِهَائِهَا، عَارِفاً بِقَرَائِنِها وَأَحْنَائِهَا.

ثُمَّ[١٣] أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الأَجْوَاءِ، وَشَقَّ الأَرْجَاءِ، وَسَكَائِكَ الهَوَاءِ،[١٤]

---

(١١) «كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم». كل عين من الأعيان يأتي إلى الوجود نتيجة لحدث، أي حدث طارئ متوضّع في زمان ومكان ما، ويخرج إلى الوجود من حالة من عدم الوجود، أو العدم، سابقة. ومن جهة ثانية، فإن الله «كائن» فعلاً، غير أنه لا يمكن مقارنة وجوده بوجود أي شيء «يأتي إلى الوجود»، من حالة لم يكن فيها موجوداً. إن عبارة «عن عدم» العربية تلقي بظلالها على عبارة "creation ex nihilo" (الخلق من لا شيء) في اللاهوت السكولاستي في العصور الوسطى المسيحية.

(١٢) «مع كل شيء، لا بمقارنة؛ غير كل شيء، لا بمزايلة.» يمكن قراءة هذه الجملة، كما لاحظنا في الفصل الثالث، كتلخيص لعقيدة وحدة الوجود المرتبطة بمدرسة ابن عربي.

(١٣) يشرح ابن أبي الحديد أن كلمة «ثم» يجب ألاّ تقرأ هنا كما لو أنها تتضمن تسلسلاً للأحداث في عملية الخلق؛ لأن ما يذهب إليه الإمام في وصفه - أصل الكون - يسبق ما وصفه سابقاً - خلق المخلوقات والصور. ويجب أن تفهم، بدلاً من ذلك، على النحو التالي: «الآن أقول، بعد أن قلت سابقاً . . .» شرح نهج البلاغة، م١، ص٨٤.

(١٤) أنشأ سبحانه فتق الأجواء، وشق الأرجاء، وسكائك الهواء. كلمة «أجواء» هي جمع «جوّ» وتعني الهواء والمناخ والبيئة. وكلمة «أرجاء» تعني الجهة أو الجنب للشيء،كما تعني منطقة أو فسحة مكان. والصورة التي تجري استثارتها هنا هي صورة التعلق بجهات المكان وأبعاده، أبعاد احتواء ضخم. وبهذا الشكل نجد ابن ميثم يقول إن هذه الكلمات تشير إلى الخلاء الذي منه يُخلق المكان الوجودي، المكان الذي ضمنه يجري ماء الكوثر وفقاً لوصف الإمام. انظر شرح ابن ميثم (بيروت، ١٩٩٩)، م١، ص١٨١ . وبالمثل، فقد أعطى العلاّمة الخوئي معنى محتملاً «للأجواء» باعتباره «البعد الموهوم» وقد ورد ذلك في سياق اقتباسه لشرح مجلسي لهذه الكلمات في كتابه «بحار الأنوار». انظر: خوئي، منهاج، م١، ص ٣٧٣.

فأَجازَ فِيهَا مَاءً مُتَلاطِماً تَيَّارُهُ مُتَراكِماً زَخَّارُه، حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ، فَأَمَرَها بِرَدِّهِ، وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ، وَقَرنَهَا إِلَى حَدِّهِ، الهَوَاءُ مِنْ تَحْتِها فَتِيقٌ، وَالمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ[١٥] مَهَبَّهَا، وَأَدَامَ مُرَبَّهَا، وَأَعْصَفَ مَجْرَاها، وَأَبْعَدَ مَنْشَاهَا، فَأَمَرَها بِتَصْفِيقِ المَاءِ الزَّخَّارِ، وَإِثَارَةِ مَوْجِ البِحَارِ، فَمَخَضَتْهُ مَخْضَ السِّقَاءِ، وَعَصَفَتْ بهِ عَصْفَهَا بِالفَضَاءِ، تَرُدُّ أَوَّلَهُ عَلَى آخِرِهِ، وَسَاجِيَهُ عَلَى مَائِرِهِ، حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ، وَرَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ فَرَفَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِقٍ، وَجَوٍّ مُنْفَهِقٍ، فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَموَات،[١٦] جَعَلَ سُفْلاَهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً، وَعُلْيَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً، وَسَمْكاً مَرْفُوعاً، بِغَيْر عَمَد يَدْعَمُهَا، وَلا دِسَار يَنْظِمُها، ثُمَّ زَيَّنَهَا بِزِينَةِ الكَوَاكِبِ، وَضِياءِ الثَّوَاقِبِ، وَأَجْرَى فِيها سِرَاجاً مُسْتَطِيراً، وَقَمَراً مُنِيراً: في فَلَك دَائِر، وَسَقْف سَائِر، وَرَقِيم مَائِر.[١٧]

ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمواتِ العُلاَ، فَمَلأَهُنَّ أَطْواراً مِنْ مَلائِكَتِهِ مِنْهُمْ سُجُودٌ لاَ يَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لاَ يَنْتَصِبُونَ، وَصَافُّونَ لا يَتَزَايَلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لاَ يَسْأَمُونَ، لاَ يَغْشَاهُمْ نَوْمُ العُيُونِ، وَلاَ سَهْوُ العُقُولِ، وَلاَ فَتْرَةُ الأَبْدَانِ، ولاَ غَفْلَةُ النِّسْيَانِ، وَمِنْهُمْ أُمَنَاءُ عَلَى وَحْيِهِ، وألْسِنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ، وَمُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَأَمْرِهِ. وَمِنْهُمُ الحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ، وَالسَّدَنَةُ لأَبْوَابِ جِنَانِهِ. وَمِنْهُمُ الثَّابِتَةُ في الأَرضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ،[١٨] وَالمَارِقَةُ مِنَ السَّماءِ العُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ، والخَارِجَةُ مِنَ الأقطار أَرْكَانُهُمْ،

---

(١٥) أي الريح التي لا ترفع السحاب الممطر، وهي التي تُسمّى «عقيم».

(١٦) يمكن رؤية الصورة المستثارة هنا على أنها تفسير للكلمات القرآنية ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ . . .﴾ (٤١ : ١١). وقد أورد ابن أبي الحديد هذه الآية وغيرها في شرحه لهذا الجزء من الخطبة. شرح نهج البلاغة، م١، ص ٨٥-٨٧.

(١٧) الكلمة هي ترجمة لكلمة رقيم التي تشير إلى نقش أو لوح؛ ويقول العلاّمة الخوئي إنها تسمية أُعطيت للأفلاك السماوية لأن مداراتها منبسطة كنقش مكتوب، والنجوم كنقوش على لوح رقيم. الخوئي، منهاج، م١، ص ٣٧١.

(١٨) إن ذكر تعددية «الأرضين» في عبارة «الأرضين السفلى» تضيف إلى غموض الآية القرآنية ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (٦٥ : ١٢).

وَالـمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ العَرْشِ أَكْتَافُهُمْ، نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصارُهُمْ، مُتَلَفِّعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ، مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجُبُ العِزَّةِ، وَأَسْتَارُ القُدْرَةِ، لاَ يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بالتَّصْوِيرِ، وَلاَ يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ المَصْنُوعِينَ، وَلاَ يَحُدُّونَهُ بِالأماكِنِ، وَلاَ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ.

ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الأَرْضِ وَسَهْلِهَا، وَعَذْبِهَا وَسَبَخِهَا، تُرْبَةً سَنَّهَا بالمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ،[١٩] وَلاَطَهَا بِالبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ، فَجَبَلَ مِنْها صُورَةً ذَاتَ أَحْنَاء وَوُصُولٍ، وَأَعْضَاء وَفُصُول: أَجْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ، وَأَصْلَدَهَا حَتَّى صَلْصَلَتْ،[٢٠] لِوَقْت مَعْدُودٍ، وَأَجَل مَعْلُوم.

ثُمَّ نَفَخَ فِيها مِنْ رُوحِهِ فَمَثُلَتْ إِنْساناً ذَا أَذْهَان يُجيلُهَا، وَفِكَرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَجَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا، وَأَدَوَاتٍ يُقَلِّبُهَا، وَمَعْرِفَة[٢١] يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الحَقِّ وَالبَاطِلِ، والأَذْوَاقِ والـمَشَامِّ، وَالأَلْوَانِ وَالأَجْنَاسِ، مَعْجُوناً بطِينَةِ الأَلْوَانِ الـمُخْتَلِفَةِ، وَالأَشْبَاهِ المُؤْتَلِفَةِ، وَالأَضْدَادِ المُتَعَادِيَةِ، والأَخْلاطِ المُتَبَايِنَةِ، الحَرِّ والبَرْدِ، وَالبَلَّةِ وَالْجُمُودِ، وَالْمَساءَةِ وَالسُّرُورِ.

وَاسْتَأْدَى اللهُ سُبْحَانَهُ المَلائكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ، وَعَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ،[٢٢] في الإِذْعَانِ بالسُّجُودِ لَهُ، وَالخُنُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ، فَقَالَ سبحانهُ: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ

(١٩) «خلصت» هي ترجمة لكلمة "Pure" وفي طبعة محمد عبده وردت كلمة «خضلت»، بمعنى أصبحت رطبة أو تبلل، لكنّ قراءتنا هي أنسب لهذا السياق.

(٢٠) الكلمة هنا هي «صلصال»، وهي التي قال عنها لين مستشهداً بتاج العروس على أنه طين جاف، وأورد الآية القرآنية (٥٥ : ١٤) ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾. والآية (١٥ : ٢٦) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾.

(٢١) الكلمة هنا هي «معرفة» مرّة أخرى. ويمكن للمرء استنتاج مبادئ معرفية وإدراكية هامّة من استخدام الكلمة نفسها هنا بمعنى علم المطلق وعلم النسبيات في آن.

(٢٢) طبقاً لابن أبي الحديد، يشير الأمر السابق إلى الآية القرآنية الواردة أعلاه ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (٣٨: ٧١-٧٢). شرح نهج البلاغة، م١ ص ٩٩.

﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ اعْتَرَتْهُمُ الحَمِيَّةُ، وَغَلَبَتْ عليهِ الشّقوةُ،[٢٣] وتعزّزَ بخلقهِ النّار، واستوهنَ خلقَ الصّلصالِ،[٢٤] فأعطاهُ اللهُ النَّظِرةَ اسْتِحقَاقاً للسَّخطةِ،[٢٥] واستتماماً لِّلبليَّةِ، وإنجازاً للعدّةِ، فَقَالَ: (إِنَّكَ مِنَ المُنْظَرِينَ إلى يومِ الوقتِ المَعْلُومِ.[٢٦]

ثُمَّ أسكَنَ سُبحانَهُ آدمَ داراً أرغدَ فيها عيشتَهُ، وآمَنَ فيها محلَّتَهُ، وحذَّرهُ

---

(٢٣) يشير ابن أبي الحديد إلى الكلمات القرآنية، ﴿قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ﴾ (٢٣: ١٠٦)، لشرح معنى كلمة شِقْوَة. المصدر السابق، ص٩٧.

(٢٤) جاءت كلمات إبليس كما وردت في الآية، ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ (٣٨: ٧٦). وفي ما يتعلق بذلك، يورد العلاّمة الخوئي التعليق الهامّ التالي لصدر الدين شيرازي، من كتاب الأخير، مفاتيح الغيب، والذي نلخصه كما يلي: فقط من ناحية عرضية يمكن القول إن النار متفوّقة على الطين. اللغز الكامن ضمن الطين، ذلك الذي يجعله قادراً على تلقّي دفقِ الروح، هو أن الطين يحفظ وينمي ما يوضع داخله، بينما النار، وعلى العكس من ذلك، تدمّر كل ما يوضع فيها. وروح الله المنفوخة في طين آدم تجعل منه قادراً على تلقي التجلي الإلهي؛ وعندها تسجد الملائكة بحق لآدم لأن «قلبه أصبح كعبة حقيقة». الخوئي، منهاج، م٢، ص ٥٧. ومن الأهمية بمكان أيضاً، وفي ما يتعلق بالمشابهة الزائفة لإبليس، ذكر شرح ابن ميثم. إن تكبّر إبليس قد نشأ من موازنة عناصر مادّية وحدها فقط. وخطأه أنه لم ير في الإنسان سوى جوهر شكلي خُلق منه. وينسب ابن ميثم هذه الطريقة السطحية من النظر إلى الأشياء إلى طبيعة الوهم بحدّ ذاته التي تدرك «معاني» جزئية فقط لها صلة بأغراض الحواسّ، بحيث إن حكمها وتأثيرها لا يمكن تثبيته إلا من جهة مدركات الحواسّ.» شرح ابن ميثم، م١، ص٢٤٢.

(٢٥) يعلّق العلاّمة الخوئي على العلاقة بين الإملاء الإلهي والغضب الإلهي بالإشارة إلى الآية القرآنية: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (٣: ١٧٨). وفي مكان لاحق من تعليقه على هذه الكلمات من الخطبة، يدرج مفهوم الغضب الإلهي، «وفي ما يتعلق بالعقاب في الدار الآخرة الذي يطبّقه الله - فإنه لن يطبق من باب الغضب والانتقام ثم ينتهي بهدأة الغضب - تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً: إنها أشياء متلازمة ضرورة وعواقب لأسباب داخلية لها علاقة بالنفس والحالات الروحانية الداخلية . . .» خوئي، منهاج، م٢، ص ٦٢، ٨١. وينسجم ذلك مع الآية القرآنية، ﴿ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (١٧: ١٤).

(٢٦) القرآن: ٣٨: ٨٠ - ٨١.

إبليسَ وعداواتِهُ، فاغترَّهُ عدُوُّهُ نفاسةً عليهِ بدارِ المُقامِ ومُرافقةِ الأبْرارِ، فباعَ اليقينَ بشكِّهِ، والعزيمةَ بوهنِهِ،[٢٧] واستبدلَ بالجذَلِ وجلاً، وبالاغترارِ ندماً، ثُمَّ بسطَ اللهُ لهُ في توبتهِ، ولَقَّاهُ كَلِمةَ رَحمتهِ، ووعدهُ المردَّ إلى جنَّتهِ، فأهبطهُ إلى دارِ البليَّةِ، وتناسُلِ الذُّرِّيَّةِ. واصطفى سُبحانَهُ منْ ولدهِ أنبياءَ أخذَ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغِ الرِّسالةِ أمانتهمْ لمَّا بدَّلَ أكثرَ خُلقهِ عهدَ اللهِ إليهم، فَجهلوا حقَّهُ، واتَّخذُوا الأندَادَ معهُ، واجتالتهمُ الشياطينُ عنْ معرفتهِ، واقطتعتهم عن عِبادتهِ، فَبعثَ فيهم رُسلَهُ، وواترَ إليهم أنبياءهُ، ليستأدُوهم ميثاقَ فِطرتهِ،[٢٨] ويُذكِّرُوهم منْسيَّ نعمتهِ، ويحتجُّوا عليهم بالتَّبليغِ، ويُثيروا لهم دفائنَ العقولِ[٢٩]

---

(٢٧) «فباء اليقين بشكّه والعزيمة بوهنه». يشعر المرء بأن استخدام الإمام لأداة التخصيص للعناصر الإيجابية - اليقين والعزيمة- وضمير الملكية للعناصر السلبية عند آدم - شكّه وضعفه - قد يكون تلميحاً دقيقاً إلى المبدأ الروحاني المُعبَّر عنه بالحديث النبوي المشهور الذي يرد في مجمل أحاديث الإمام، «لا حول ولا قوة إلا بالله.» إن الخير كلّه و الحقيقة والفضيلة والجمال تتجذّر في الحقيقة الإلهية، ولا يمكن، بالتالي القول بأنها من «ملكية» الإنسان. إنها «تنتمي» بالأحرى إلى الله، ويُنْعِمُ بها على الإنسان. ولذلك، فهي صفات يمكن للإنسان الوصول إليها، ويستطيع المشاركة فيها. لكن دون أن «يملك». نقائضها فقط هي ما يستطيع الإنسان امتلاكه - وهذا الاستئثار بالخصائص السلبية - «السقوط من النعيم» - يحدث في ذات مقياس إهمال الإنسان الواجبات المفروضة بسبب كونه يتلقى هذه الهدايا الإلهية: من واجبات كرم النفس.

(٢٨) في شرحه لهذه الكلمات، يقول ابن ميثم إن العهد المقصود إشارة إلى العهد المذكور في الآية القرآنية ٧: ١٧٢، الواردة في الحديث رقم ٤ أعلاه (شرح ابن ميثم، م١، ص ٢٠١). ويشير ابن أبي الحديد، من جهة أخرى، إلى الحديث النبوي،« كل طفل يولد وفقاً للفطرة»، ويقول إن العهد المذكور عند الإمام (ميثاق فطرته) يجب أن يُفهم في ضوء هذه الفطرة التي تستلزم طبع «علم الله ودلائل التوحيد والعدل داخل العقول.» ووظيفة الأنبياء هي تثبيت هذه الدلائل العقلية (شرح ابن أبي الحديد، م١، ص١١٥). واضح أن كلا التفسرين المقدّمين من الشارحين هما مكملان، في الحقيقة وليسا حصريين بالتبادل طالما أن «الفطرة» تتضمن العنصر نفسه - معرفة الله - التي تم توجيه الإنسانية كلها نحوها وتشهد عليها في الميثاق الأزلي المذكور في الحديث وفي الآية القرآنية.

(٢٩) تمّت الإشارة في كامل هذا الكتاب إلى هذا المبدأ الأساسي في منظور الإمام. فالوحي الإلهي لا يبغي الحلول محل العقل أو إلغاءه، ولكن ليظهر الكنوز الموجودة داخله.

ويُرُوهُمْ آياتِ المقدرةِ. من سقفٍ فوقهُم مرفُوعٍ، ومهادٍ تَحتَهُم موضوعٍ، ومعايشَ تُحييهم، وآجالٍ تُفنيهمْ، وأوصابٍ تُهرمُهم، وأحداثٍ تتابعُ عليهم.

ولم يُخْلِ اللهُ سُبحانهُ خلقهُ من نبيٍّ مرسلٍ، أو كتابٍ منزلٍ، أو حُجَّةٍ لازمةٍ، أو محجَّةٍ قائمةٍ، رسُلٌ لا تُقصِّرُ بهم قِلّةُ عددِهم، ولا كثرةُ المكذّبينَ لهم، من سابقٍ سُمِّيَ لهُ مَنْ بعدهُ، أو غابرٍ عرَّفهُ مَنْ قَبْلَهُ.

على ذلكَ نسلتِ القرونُ، ومضتِ الدُّهورُ، وسلفتِ الآباءُ، وخلفتِ الأبناءُ، إلى أنْ بعثَ اللهُ سبُحانَهُ مُحمدَّاً رسولَ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) لإنجازِ عدتِه، وتَمامِ نُبُوَّتهِ، مأخوذاً على النَّبيِّنَ ميثاقُهُ، [٣٠] مشهُورةً سِماتُهُ، كَريماً ميلادُهُ، وأهلُ الأرضِ يومئذٍ مِلَلٌ مُتفرِّقةٌ، وأهواءٌ مُنتشرةٌ، وطرائِقُ مُتشتِّتةٌ بينَ مُشبّهٍ للهِ بخلقهِ، أو مُلحِدٍ في اسمهِ، أو مُشيرٍ إلى غيرهِ فهدَاهُمْ بهِ منَ الضّلالةِ، وأنقذهُمْ بِمكانِهِ منَ الجهالةِ.

ثُمَّ اختارَ سُبحانهُ لمُحمَّدٍ (صلّى اللهُ عليه وآله) لِقاءَهُ، ورضِيَ لهُ ما عندهُ، وأكرمهُ عنْ دارِ الدُّنيا، ورَغبَ به عنْ مُقارنةِ البلوى. فَقَبَضَهُ إليهِ كريماً (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) وخلَّفَ فيكُمْ ما خَلَّفتِ الأنبياءُ في أُمَمِها، إذْ لمْ يتركُوهمْ هملاً بغيرِ طريقٍ واضحٍ، ولا عَلَمٍ قائمٍ: كتابَ ربِّكم مُبيِّناً حلالَهُ وحرامَهُ، وفرائضَهُ، وفضائِلَه، وناسِخَهُ ومنسُوخَهُ، ورُخَصَهُ وعزائمَهُ، [٣١] وخاصَّهُ وعامَّهُ، [٣٢] وعِبَرَهُ

(٣٠) أشار القرآن إلى هذا الميثاق بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ ...﴾ (٣: ٨١). وقد فهم بعض المفسرين أن الأنبياء يأخذون هذا الميثاق باسم طوائفهم الخاصة، بحيث يصبح مُلزماً لأتباعهم أن «يؤمنوا» بالأنبياء و«يساعدوهم» عندما ينهضون لإبلاغ رسالاتهم. انظر على سبيل المثال، تفسير الزمخشري لهذه الآية في تفسير الكشاف، م١، ص ٣٧١.

(٣١) «الرُّخَصُ المشروطة» إشارة، وفقاً للمفسّرين، إلى تلك الأفعال المسموح بها في ظروف خاصة جداً، وممنوعة خارج هذه الظروف. ويقدّم ابن أبي الحديد مثالاً على ذلك الآية (٥: ٣) التي تفصّل أنواع الطعام المحرّم على المسلمين (كلحم الخنزير)، ويستنتج بعد ذلك، «من اضطرّ إلى ذلك بدافع الجوع، وليس من خلال الميل لارتكاب الإثم، فإن الله غفور =

وأمثالَهُ، ومُرسَلَهُ ومحدودَهُ،[٣٣] ومُحكمَهُ ومتشابِهَهُ.[٣٤] مُفسِّراً مُجملَهُ، ومُبيِّناً غوامِضَهُ، بينَ مأخوذٍ في ميثاقُ علمِهِ، ومُوسّعٍ على العبادِ في جهلِهِ، وبَيْنَ مُثبَتٍ في الكتابِ فَرْضُهُ، ومعلومٍ في السنُّةِ نَسْخُهُ، وواجبٍ في السنُّةِ أخذُهُ، ومرخَّصٍ في الكتابِ تركُهُ، وبينَ واجبٍ بِوَقْتِهِ، وزائلٍ في مستقبلَهِ، ومُباينٍ بينَ مَحارمِهِ من كبيرٍ أَوْعدَ عليهِ نيرانَهُ، أو صغيرٍ أرصدَ لهُ غُفرانَهُ، وبينَ مقبولٍ في أدناهُ، ومُوسَّعٍ في أقصاهُ.

= رحيم.» أما «العظائم» أو الأمور الإجبارية فتشير إلى مبادئ العقيدة التي يجب التمسّك بها بصورة مطلقة وغير مشروطة. والمثال المقدّم هنا هو مبدأ إيماني أساسي نطقت به الآية (٤٧: ١٩) ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ...﴾ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م١، ص١٢١.

(٣٢) «خاصّه وعامّه». مِثال على نوع الأحكام «الخاصّة» والمحدّدة هو، طبقاً لابن أبي الحديد، ما سمح به القرآن للنبي وحده من ميزات خاصة تتعلق بشكليات عقد الزواج (٣٣: ٥٠)؛ والأحكام «العامة» تلك المتعلّقة بالأمر بالصلاة والصوم وغيرها. المصدر السابق، م١، ص ١٢١.

(٣٣) «مُرسلة ومحدودة». المُرسل هو المبعوث، وطبقاً للمفسّرين فهو الذي ينطبق بصورة شاملة (أو المطلق عند أبي الحديد)، بالمقابلة مع المشروط أو المحدد. المصدر السابق، م١، ص١٢١.

(٣٤) «مُحكمَه ومتشابِهَه». المُحكم هو الواضح وغير الغامض من الآيات التي لا شك حول معانيها، كالآية ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١١٢: ١)؛ وبخصوص الآيات الغامضة يورد ابن أبي الحديد مثال الآية (٧٥: ٢٣) ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ...﴾ المصدر السابق، م١، ص ١٢١.

الملحق رقم (٢)

عهد الإمام عليّ لمالك الأشتر

كتبه للأشتر النَّخَعِيّ - رحِمهُ الله - لمّا ولاّه على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمّد بن أبي بكر، وهو أطول عهد كتبه وأجمعه للمحاسن[١]:

بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيم

هذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، مَالِكَ بْنَ الْحَارِثِ الأشْتَرَ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ، حِينَ وَلاَّهُ مِصْرَ: جِبْوَةَ خَرَاجِهَا، وَجِهَادَ عَدُوِّهَا، وَاسْتِصْلاَحَ أَهْلِهَا، وَعِمَارَةَ بِلاَدِهَا.

أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللهِ، وَإِيثَارِ طَاعَتِهِ، وَاتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ: مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ، الَّتِي لاَ يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلاَّ بِاتِّبَاعِهَا، وَلاَ يَشْقَى إِلاَّ مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا، وَأَنْ يَنْصُرَ اللهَ سُبْحَانَهُ بِيَدِهِ وَقَلْبِهِ وَلِسَانِهِ، فَإِنَّهُ، جَلَّ اسْمُهُ، قَدْ تَكَفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ، وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ.[٢]

وَأَمَرَهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ عِنْدَ الشَّهَوَاتِ، وَيَزَعَهَا عِنْدَ الْجَمَحَاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ، إِلاَّ مَا رَحِمَ اللهُ.

ثُمَّ اعْلَمْ يَا مَالكُ، أَنِّي قدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلاَدٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُوَلٌ قَبْلَكَ، مِنْ عَدْلٍ وَجَوْرٍ، وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِى مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ

---

(١) هذه هي كلمات مصنِّف نهج البلاغة، الشريف الرضيّ.

(٢) تكفّل بنصر مَن نصره، وإعزاز من أعزّه.

الْوُلاَةِ قَبْلَكَ، وَيَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ، إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسُنِ عِبَادِهِ. فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الذَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، فَامْلِكْ هَوَاكَ، وَشُحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لاَ يَحِلُّ لَكَ، فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الإِنْصَافُ مِنْهَا فِيما أَحْبَبْتَ وَكَرِهْتَ. وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإمّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ،[٣] يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ، يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطأِ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللهُ فَوْقَ مَنْ وَلاَّكَ وَقَدِ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ، وَابْتَلاَكَ بِهِمْ.

وَلاَ تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ اللهِ، فَإِنَّهْ لاَ يَدَ لَكَ بِنِقْمَتِهِ، وَلاَ غِنَى بِكَ عَنْ عَفْوِهِ وَرَحْمَتِهِ. وَلاَ تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ، وَلاَ تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَة، وَلاَ تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَنْدُوحَةً، وَلاَ تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌ آمُرُ فَأُطَاعُ، فَإِنَّ ذلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ، وَمَنْهَكَةٌ لِلدِّينِ، وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغِيَرِ. وَإِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أُبَّهَةً أَوْ مَخِيلَةً فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللهِ فَوْقَكَ، وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لاَ تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ، وَيَكُفُّ عَنْكَ مِنْ غَرْبِكَ، يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ. إِيَّاكَ وَمُسَامَاةَ اللهِ فِي عَظَمَتِهِ، وَالتَّشَبُّهَ بِهِ فِي جَبَرُوتِهِ، فَإِنَّ اللهَ يُذِلُّ كُلَّ جَبَّار، وَيُهِينُ كُلَّ مُخْتَال. أَنْصِفِ اللهَ وَأَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَمِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ، وَمَنْ لَكَ فِيهِ هَوىً مِنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّكَ إِلاَّ تَفْعَلْ تَظْلِمْ، وَمَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللهِ كَانَ اللهُ خَصْمَهُ دُونَ عِبَادِهِ، وَمَنْ خَاصَمَهُ اللهُ أَدْحَضَ حُجَّتَهُ، وَكَانَ للهِ حَرْباً حَتَّى يَنْزعَ وَيَتُوبَ، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللهِ وَتَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامَة عَلَى ظُلْمٍ، فَإِنَّ اللهَ سَمِيعٌ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِينَ، وَهُوَ لِلظَّالِمِينَ بِالْمِرْصَادِ.

---

(٣) إمّا أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق.

وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الأمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَا الْخَاصَّة، وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى العَامّةِ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ، أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَؤُونَةً فِي الرَّخَاءِ، وَأَقَلَّ مَعُونَةً لَهُ فِي الْبَلاَءِ، وَأَكْرَهَ لِلإنْصَافِ، وَأَسْأَلَ بِالألْحَافِ وَأَقَلَّ شُكْراً عِنْدَ الإعْطَاءِ، وَأَبْطَأَ عُذْراً عِنْدَ الْمَنْعِ، وَأَضْعَفَ صَبْراً عِنْدَ مُلِمَّاتِ الدَّهْرِ، مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ، وَإِنَّمَا عَمُودُ الدِّينِ، وَجِمَاعُ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعُدَّةُ لِلأعْدَاءِ، الْعَامَّةُ مِنَ الأمَّةِ، فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ، وَمَيْلُكَ معهم.

وَلْيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ، وَأَشْنَأَهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلَبُهُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ، فإِنَّ في النَّاسِ عُيُوباً، الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا، فَلاَ تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ منها، فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ، وَاللهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ، فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللهُ مِنْكَ ما تُحِبُّ سَتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ. أَطْلِقْ عَنِ النَّاسِ عُقْدَةَ كُلِّ حِقْدٍ وَاقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وِتْرٍ وَتَغَابَ عَنْ كلِّ مَا لاَ يَصِحُّ لَكَ، وَلاَ تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ، فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌّ، وَإِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ.

وَلاَ تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلاً يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُكَ الْفَقْرَ وَلاَ جَبَاناً يُضعِّفُكَ عَنِ الأمُورِ، وَلاَ حَرِيصاً يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَهَ بِالْجَوْرِ،[٤] فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللهِ. شَرُّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلأشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيراً، وَمَنْ شَرِكَهُمْ فِي الآثَامِ، فَلاَ يَكُونَنَّ لَكَ بِطَانَةً، فَإِنَّهُمْ أَعْوَانُ الأثَمَةِ، وَإِخْوَانُ الظَّلَمَةِ، وَأَنْتَ وَاجِدٌ مِنْهُمْ خَيْرَ الْخَلَفِ مِمَّنْ لَهُ مِثْلُ آرَائِهِمْ وَنَفَاذِهِمْ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ مِثْلُ آصَارِهِمْ وَأَوْزَارِهِمْ مِمَّنْ لَمْ يُعَاوِنْ ظَالِماً عَلَى ظُلْمِهِ، وَلاَ آثِماً عَلَى إِثْمِهِ، أُولئِكَ أَخَفُّ عَلَيْكَ مَؤُونَةً، وَأَحْسَنُ لَكَ مَعُونَةً، وَأَحْنَى عَلَيْكَ عَطْفاً،

---

(٤) يُزيّن لك الشره بالجور. وهذا يعني أن الشخص الطمّاع سوف يظهر جشعه لأغراض من هذه الدنيا تبدو جيدة وممتعة من خلال إخفاء وسائل الحصول عليها - كالاستئثار والعدوان والظلم؛ حيث سيجري تقديم هذه الآثام على أنها وسائل فاضلة ما دامت هي وسائل لإرضاء رغبات الشخص؛ وهذه هي الفضيلة الوحيدة التي يراها الطمّاع كذلك.

وَأَقَلَّ لِغَيْرِكَ إِلْفاً، فَاتَّخِذْ أُولئِكَ خَاصَّةً لِخَلَوَاتِكَ وَحَفَلاَتِكَ، ثُمَّ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَلَهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ لَكَ، وأَقَلَّهُمْ مُسَاعَدَةً فِيما يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللهُ لأَوْلِيَائِهِ، وَاقِعاً ذلِكَ مِنْ هَوَاكَ حَيْثُ وَقَعَ.

وَالْصَقْ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصِّدْقِ، ثُمَّ رُضْهُمْ عَلَى أَلاَّ يُطْرُوكَ وَلاَ يُبَجِّحُوكَ بِبَاطِلٍ لَمْ تَفْعَلْهُ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الإِطْرَاءِ تُحْدِثُ الزَّهْوَ وَتُدْنِي مِنَ الْعِزَّةِ. وَلاَ يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذلِكَ تَزْهِيداً لأَهْلِ الإِحْسَانِ فِي الإِحْسَانِ، تَدْرِيباً لأَهْلِ الإِسَاءَةِ عَلَى الإِسَاءَةِ، وَأَلْزِمْ كُلاًّ مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ. وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ[5] وَالٍ بِرَعِيَّتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ، وَتَخْفِيفِهِ الْمَؤُونَاتِ عَنْهُمْ، وَتَرْكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لهُ قِبَلَهُمْ.

فَلْيَكُنْ مِنْكَ فِي ذلِكَ أَمْرٌ يَجْتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّنِّ بِرَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَباً طَوِيلاً، وَإِنَّ أَحَقَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ ساءَ بَلاؤُكَ عندهُ.[6]

وَلاَ تَنْقُضْ سُنَّةً صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هذِهِ الأُمَّةِ، وَاجْتَمَعتْ بِهَا الأُلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ، ولاَ تُحْدِثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ بِشَيءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السُّنَنِ، فَيَكُونَ الأَجْرُ بِمَنْ سَنَّهَا، وَالْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا.

وَأَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ، وَمُنَاقَشَةَ الْحُكَمَاءِ، فِي تَثْبِيتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلاَدِكَ، وَإِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لاَ يَصْلُحُ

---

(٥) حُسن الظن، هو الرأي الحسن.

(٦) إنّ أحقَّ مَن حَسُنَ ظنُّك به لَمَنْ حُسَنَ بَلاؤكَ عندَه، وإنَّ أَحَقَّ مَنْ ساءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ ساءَ بلاؤك عنده. يمكن فهم هذه النقطة الدقيقة في ضوء قول الإمام في حديثه إلى كُميل الذي تمت دراسته في الفصل الأول. فالحكيم أو العالم الرّباني هو الذي «يصاحب ذلك الذي يستوحش منه الجاهل». شيء واحد يصاحبه الحكماء ويعتنقونه وهو «البلاء» في حين يستوحش «الجهلاء» منه، حيث يرون فيه شيئاً سلبياً وينظرون إليه من وجهة نظر مسطحة أفقية ودنيوية. (إنني ممتنّ للشيخ حمزة يوسف لمساعدته لي في فهم المعنى العربي لهذه الجملة الصعبة في رسالة الإمام.)

بَعْضُهَا إلاَّ بِبَعْض، وَلاَ غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْض: فَمِنْهَا جُنُودُ اللهِ، ومِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ، وَمِنهَا عُمَّالُ الإنْصَافِ وَالرِّفْقِ،(٧) وَمِنْهَا أَهْلُ الْجِزْيَةِ وَالْخَراجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ(٨) وَمُسْلِمَةِ النَّاسِ، وَمِنْهَا التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصِّنَاعَاتِ، وَمِنهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْمَسْكَنَةِ، وَكُلٌّ قَدْ سَمَّى اللهُ سَهْمَهُ، وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ وَفَرِيضَتِهِ فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (صلّى الله عليه وآلِه) عَهْداً مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظاً.

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللهِ، حُصُونُ الرَّعِيَّةِ، وَزَيْنُ الْوُلاَةِ، وعِزُّ الدِّينِ، وَسُبُلُ الأمْنِ، وَلَيْسَ تَقُومُ الرَّعِيَّةُ إلاَّ بِهِمْ ثُمَّ لاَ قِوَامَ لِلْجُنُودِ إلاَّ بِمَا يُخْرِجُ اللهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ الَّذِي يَقْوَوْنَ بِهِ على جِهَادِ عَدُوِهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيما أَصْلَحهُمْ، وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ.

ثُمَّ لاَ قِوَامَ لِهذَيْنِ الصِّنْفَيْنِ إلاَّ بِالصِّنْفِ الثَّالِثِ مِنَ الْقُضَاةِ وَالْعُمَّالِ وَالْكُتَّابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ الْمَعَاقِدِ، وَيَجْمَعُونَ مِنْ الْمَنَافِعِ، وَيُؤْتَمَنُونَ عَلَيْهِ مِنْ خَوَاصِّ الأمُورِ وَعَوَامِّهَا. وَلاَ قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعاً إلاَّ بِالتُّجَّارِ وَذَوِي الصِّنَاعَاتِ، فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِمْ، وَيُقِيمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، وَيَكْفُونَهُمْ مِنَ التَّرَفُّقِ بِأَيْدِيهِمْ ممّا لاَ يَبْلُغُهُ رِفْقُ غَيْرِهِمْ. ثُمَّ الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ أَهْلِ الْحَاجَةِ وَالْمَسْكَنَةِ الَّذِينَ يَحِقُّ رِفْدُهُمْ وَمَعُونَتُهُمْ، وَفِي اللهِ لِكُلٍّ سَعَةٌ، وَلِكُلٍّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ وَلَيْسَ يَخْرُجُ الْوَالِي مِنْ حَقِيقَةِ مَا أَلْزَمَهُ اللهُ مِنْ ذلِكَ إلاَّ بِالاهْتِمام وَالاسْتِعَانَةِ بِاللهِ، وَتَوْطِينِ نَفْسِهِ عَلَى لُزُومِ الْحَقِّ، وَالصَّبْرِ عَلَيْه فِيما خَفَّ عَلَيْهِ أَوْ ثَقُلَ.

فَوَلِّ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ لله وَلِرَسُولِهِ وَلإمَامِكَ، وَأَنْقَاهُمْ جَيْباً،

---

(٧) المعنى الأساسي للرفق هو اللين واللطف، لكن يمكن أن تعني شيئاً نطلب من خلاله المساعدة. (لين، معجم، I، ١١٢٦)؛ وهكذا يمكن ترجمتها بـ (redress) في هذا السياق، لأن الموظف المسؤول هنا مسؤول عن إقامة «الإنصاف».

(٨) أي «أهل الكتاب» (النصارى واليهود بشكل أساسي لكننا أضفنا إلى هذه الفئة أتباع ديانات أخرى). وهم الذين تمتعوا بحماية المسلمين بناء على دفع الجزية.

وَأَفْضَلَهُمْ حِلْماً، مِمَّنْ يُبْطِىءُ عَنِ الْغَضَبِ، وَيَسْتَرِيحُ إِلَى الْعُذْرِ، وَيَرْأَفُ بِالضُّعَفَاءِ، وَيَنْبُو عَلَى الأَقْوِيَاءِ، وَمِمَّنْ لاَ يُثِيرُهُ الْعُنْفُ، وَلاَ يَقْعُدُ بِهِ الضَّعْفُ. ثُمَّ الْصَقْ بَذَوِي اَلأَحْسَابِ، وَأَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالسَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ، ثُمَّ أَهْلِ النَّجْدَةِ وَالشَّجَاعَةِ، وَالسَّخَاءِ وَالسَّماحَةِ، فَإِنَّهُمْ جِمَاعٌ مِنَ الْكَرَمِ وَشُعَبٌ مِنَ الْعُرْفِ ثُمَّ تَفَقَّدْ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا يَتَفَقَّدُهُ الْوَالِدَانِ مِنْ وَلَدِهِمَا، وَلاَ يَتَفَاقَمَنَّ فِي نَفْسِكَ شَيْءٌ قَوَّيْتَهُمْ بِهِ، وَلاَ تَحْقِرَنَّ لُطْفاً تَعَاهَدْتَهُمْ بِهِ وَإِنْ قَلَّ، فَإِنَّهُ دَاعِيَةٌ لَهُمْ إِلَى بَذْلِ النَّصِيحَةِ لَكَ، وَحُسْنِ الظَّنِّ بِكَ، وَلاَ تَدَعْ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمُ اتِّكَالاً عَلَى جَسِيمِهَا، فَإِنَّ لِلْيَسِيرِ مِنْ لُطْفِكَ مَوْضِعاً يَنْتَفِعُونَ بِهِ، وَلِلْجَسِيمِ مَوْقِعاً لاَ يَسْتَغْنُونَ عَنْهُ.

وَلْيَكُنْ آثَرُ رُؤوسِ جُنْدِكَ عِنْدَكَ مَنْ وَاسَاهُمْ فِي مَعُونَتِهِ، وَأَفْضَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ جِدَتِهِ، بِمَا يَسَعُهُمْ يَسَعُ مَنْ وَرَاءَهُمْ مِنْ خُلُوفِ أَهْلِيهِمْ، حَتَّى يَكُونَ هَمُّهُمْ هَمّاً وَاحِداً فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ، فَإِنَّ عَطْفَكَ عَلَيْهِمْ يَعْطِفُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْكَ.

وَإِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوُلاَةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلاَدِ، وَظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ، وَإِنَّهُ لاَ تَظْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلاَّ بَسَلاَمَةِ صُدُورِهِمْ. وَلاَ تَصِحُّ نَصِيحَتُهُمْ إِلاَّ بِحِيطَتِهِمْ عَلَى وُلاَةِ أُمُورِهِمْ، وَقِلَّةِ اسْتِثْقَالِ دُوَلِهِمْ، وَتَرْكِ اسْتِبْطَاءِ انْقِطَاعِ مُدَّتِهِمْ. فَافْسَحْ فِي آمَالِهِمْ، وَوَاصِلْ فِي حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ، وَتَعْدِيدِ مَا أَبْلى ذَوُو الْبَلاَءِ مِنْهُمْ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لِحُسْنِ أَفْعَالِهِمْ تَهُزُّ الشُّجَاعَ، وَتُحَرِّضُ النَّاكِلَ، إِنْ شَاءَ اللهُ تعالى. ثُمَّ اعْرِفْ لِكُلِّ امْرِىء مِنْهُمْ مَا أَبْلى، وَلاَ تَضُمَّنَّ بَلاَءَ امْرِىء إِلَى غَيْرِهِ، وَلاَ تُقَصِّرَنَّ بِهِ دُونَ غَايَةِ بَلاَئِهِ، وَلاَ يَدْعُوَنَّكَ شَرَفُ امْرِىء إِلَى أَنْ تُعْظِمَ مِنْ بَلاَئِهِ مَا كَانَ صَغِيراً، وَلاَضَعَةُ امْرِىء إِلَى أَنْ تَسْتَصْغِرَ مِنْ بلاَئِهِ ما كان عظيماً.

وَارْدُدْ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ مَا يُضْلِعُكَ مِنَ الْخُطُوبِ، وَيَشْتَبِهُ عَلَيْكَ مِنَ الأُمُورِ، فَقَدْ قَالَ اللهُ سُبْحانَهُ لِقَوْم أَحَبَّ إِرْشَادَهُمْ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (قــرآن، ٤ : ٥٩) فَالرَّدُّ إِلَى اللهِ: الأخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ، وَالرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ، الأخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمُفَرِّقَةِ.

ثُمَّ اخْتَرْ لِلْحُكْم بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ، مِمَّنْ لاَ تَضِيقُ بِهِ الأمُورُ، وَلاَ تُمحِكُهُ الْخُصُومُ، وَلاَ يَتمادَى فِي الزَّلَّةِ، وَلاَ يَحْصَرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ، وَلاَ تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ، وَلاَ يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهْم دُونَ أَقصَاهُ، أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ، وَآخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ، وَأَقَلَّهُمْ تبَرُّماً بِمُرَاجَعَةِ الْخَصْمِ، وَأَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكَشُّفِ الأمُورِ، وَأَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ، مِمَّنْ لاَ يَزْدَهِيه إِطْرَاءٌ، وَلاَ يَسْتَمِيلُه إِغْرَاءٌ، أُولئِكَ قَلِيلٌ.

ثُمَّ أَكْثِرْ تَعَاهُدَ قَضَائِهِ، وافْسَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ، وَتَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ، وَأَعْطِهِ مِنَ الْمَنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لاَ يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ، لِيَأْمَنَ بِذلِكَ اغْتِيَالَ الرِّجَالِ لَهُ عِنْدَكَ. فَانْظُرْ فِي ذلِكَ نَظَراً بِلِيغاً، فَإِنَّ هذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيراً فِي أَيْدِي الأشْرَارِ، يُعْمَلُ فِيه بِالْهَوَى، وَتُطْلَبُ بِهِ الدُّنْيَا.

ثُمَّ انْظُرْ فِي أُمُورِ عُمَّالِكَ، فَاسْتَعْمِلْهُمُ اخْتِبَاراً وَلاَ تُوَلِّهِمْ مُحَابَاةً وأَثَرَةً، فَإِنَّهُمَا جِمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ اَلْخِيَانَةِ وَتوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الإسلام[٩] الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلاَقاً، وَأَصَحُّ أَعْرَاضاً، وَأَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَافاً، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الأمُورِ نَظَراً.

ثُمَّ أَسْبغْ عَلَيْهِمُ الأرْزَاقَ، فَإِنَّ ذلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلاَحِ أَنْفُسِهِمْ، وَغِنىً لَهُمْ عَنْ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَحُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ ثَلَمُوا أَمَانَتَكَ ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ، وَابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ تَعَاهُدَكَ فِي السِّرِّ لأمُورِهِمْ حَدْوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الأمَانَةِ، وَالرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ. وَتَحَفَّظْ مِنَ الأعْوَانِ، فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَة اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ، اكْتَفَيْتَ بِذلِكَ شَاهِداً، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ، وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَ وَسَمْتَهُ بِالْخِيانَةِ، وَقَلَّدْتَهُ عَارَ التُّهَمَة.

(٩) أي أولئك الذين كانوا سبّاقين في اعتناق الإسلام في وقت لم يكن ثمّة من وعد بأي جزاء أرضي. وشكّلت تلك الرغبة والاستعداد للتضحية معياراً أساسياً لما كان يشير إليه الإمام بكرم الطبع.

وَتفقَّدْ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ أَهْلَهُ، فَإِنَّ فِي صلاَحِهِ وَصلاَحِهِمْ صَلاَحاً لِمَنْ سِوَاهُمْ، وَلاَ صَلاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلاَّ بِهِمْ، لأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَأَهْلِهِ. وَلْيَكُنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَةِ الأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلاَبِ الْخَرَاجِ، لأَنَّ ذلِكَ لاَ يُدْرَكُ إِلاَّ بَالْعِمَارَةِ، وَمَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمارَةٍ أخربَ الْبِلاَدَ، وَأَهْلَكَ الْعِبَادَ، وَلَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُهُ إِلاَّ قَلِيلاً.

فَإِنْ شَكَوْا ثِقَلاً أَوْ عِلَّةً، أَوِ انْقِطَاعَ شِرْبٍ أَوْ بَالَّةٍ، أَوْ إِحَالَةَ أَرْضٍ اغْتَمَرَهَا غَرَقٌ، أَوْ أَجْحَفَ بِهَا عَطَشٌ، خَفَّفْتَ عَنْهُمْ بِما تَرْجُو أَنْ يصْلُحَ بِهِ أَمْرُهُمْ. وَلاَ يَثْقُلَنَّ عَلَيْكَ شَيْءٌ خَفَّفْتَ بِهِ الْمَؤُونَةَ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُ ذُخْرٌ[10] يَعُودُونَ بِهِ عَلَيْكَ فِي عِمَارَةِ بِلادِكَ، وَتَزْيِينِ وِلاَيَتِكَ، مَعَ اسْتِجْلاَبِكَ حُسْنَ ثَنَائِهِمْ، وَتَبَجُّحِكَ بِاسْتِفَاضَةِ الْعَدْلِ فِيهِمْ، مُعْتَمِداً فَضْلَ قُوَّتِهِمْ، بِمَا ذَخَرْتَ عِنْدَهُمْ مِنْ إِجْمَامِكَ لَهُمْ، وَالثِّقَةَ مِنْهُمْ بِمَا عَوَّدْتَهُمْ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ فِي رِفْقِكَ بِهِمْ.

فَرُبَّمَا حَدَثَ مِنَ الأُمُورِ مَا إِذَا عَوَّلْتَ فِيهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدُ احْتَمَلُوهُ طَيِّبَةً أَنْفُسُهُمْ بِهِ، فَإِنَّ الْعُمْرَانَ مُحْتَمِلٌ مَا حَمَّلْتَهُ، وَإِنَّمَا يُؤْتَى خَرَابُ الأرض مِنْ إِعْوَازِ أَهْلِهَا، إِنَّمَا يُعْوِزُ أَهْلُهَا لاِشْرَافِ أَنْفُسِ الْوُلاَةِ عَلَى الْجَمْعِ، وَسُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَقِلَّةِ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعِبَرِ.

ثُمَّ انْظُرْ فِي حَالِ كُتَّابِكَ، فَوَلِّ عَلَى أُمُورِكَ خَيْرَهُمْ، وَاخْصُصْ رَسَائِلَكَ الَّتِي تُدْخِلُ فِيهَا مَكَائِدَكَ وَأَسْرَارَكَ بِأَجْمَعِهِمْ لِوُجُودِ صَالِحِ الأَخْلاَقِ مِمَّنْ لاَ تُبْطِرُهُ الْكَرَامَةُ، فَيَجْتَرِىءَ بِهَا عَلَيْكَ فِي خِلاَفٍ لَكَ بِحَضْرَةِ مَلأٍ، ولا تقصُرُ بِهِ الْغَفْلَةُ عن إيرادِ مُكَاتَبَاتِ عُمَّالِكَ عَلَيْكَ، وَإِصْدَارِ جَوَابَاتِهَا عَلَى الصَّوابِ عَنْكَ، وَفِيمَا يَأْخُذُ لَكَ وَيُعْطِي مِنْكَ، وَلاَ يُضعِفُ عَقْداً اعْتَقَدَهُ لَكَ، وَلاَ يَعْجِزُ عَنْ إِطْلاَقِ مَا عُقِدَ عَلَيْكَ، وَلاَ يَجْهَلُ مَبْلَغَ قَدْرِ نَفسِهِ فِي الأمُورِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِقَدْرِ نَفْسِهِ يَكُونُ بَقَدْرِ غَيْرِهِ أَجْهَلَ، ثُمَّ لاَ يَكُنِ اخْتِيَارُكَ إِيَّاهُمْ عَلَى فِرَاسَتِكَ وَاسْتِنَامَتِكَ وَحُسْنِ الظَّنِّ

(١٠) الذُّخْرُ أي الكَنز.

مِنْكَ، فَإِنَّ الرِّجَالَ يَتَعَرَّفُونَ لِفِرَاسَاتِ الْوُلاَةِ بِتَصَنُّعِهِمْ وَحُسْنِ خِدْمَتِهِمْ، لَيْسَ وَرَاءَ ذلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ وَالأَمَانَةِ شَيْءٌ، وَلكِنِ اخْتَبِرْهُمْ بِمَا وَلُوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ، فَاعْمِدْ لأَحْسَنِهِمْ كَانَ فِي الْعَامَّةِ أَثَراً، وَأَعْرَفِهِمْ بِالأَمَانَةِ وَجْهاً، فَإِنَّ ذلِكَ دَلِيلٌ عَلَى نَصِيحَتِكَ لله وَلِمَنْ وَلِيتَ أَمْرَهُ.

وَاجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْر مِنْ أُمُورِكَ رَأْساً مِنْهُمْ، لاَ يَقْهَرُهُ كَبِيرُهَا، وَلاَ يَتَشَتَّتُ عَلَيْهِ كَثِيرُهَا، وَمَهْمَا كَانَ فِي كُتَّابِكَ مِنْ عَيْبٍ فَتَغَابَيْتَ عَنْه أُلْزِمْتَهُ، ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتُّجَّارِ وَذَوِي الصِّنَاعَاتِ، وَأَوْصِ بِهِمْ خَيْراً: الْمُقِيمِ مِنْهُمْ، وَالْمُضْطَرِبِ بِمَالِهِ، وَالْمُتَرَفِّقِ بِبَدَنِهِ، فَإِنَّهُمْ مَوادُّ الْمَنَافِعِ، وَأَسْبَابُ الْمَرَافِقِ، وَجُلاَّبُهَا مِنَ الْمَباعِدِ وَالْمَطَارِحِ، فِي بَرِّكَ وَبَحْرِكَ، وَسَهْلِكَ وَجَبَلِكَ، وَحَيْثُ لاَ يَلْتَئِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا، وَلاَ يَجْتَرِئُونَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لاَ تُخَافُ بَائِقَتُه، وَصُلْحٌ لاَ تُخْشَى غَائِلَتُهُ، وَتَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وَفِي حَوَاشِي بِلاَدِكَ وَاعْلَمْ. مَعَ ذلِكَ. أَنَّ فِي كَثِير مِنْهُمْ ضِيقاً فَاحِشاً، وَشُحّاً قَبِيحاً، وَاحْتِكَاراً لِلْمَنَافِعِ، وَتَحَكُّماً فِي الْبِيَاعَاتِ، وَذلِكَ بَابُ مَضَرَّة لِلْعَامَّةِ، وَعَيْبٌ عَلَى الْوُلاَةِ، فَامْنَعْ مِنَ الاْحْتِكَارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ(صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) مَنَعَ مِنْه وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً: بِمَوَازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعَارٍ لا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ، فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَنَكِّلْ بِهِ، وعاقِبْ في غَيْرِ إسْرافٍ.

ثُمَّ اللهَ اللهَ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لاَ حِيلَةَ لَهُمْ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى والزَّمْنَى، فإِنَّ فِي هذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعاً وَمُعْتَرّاً،[11] وَاحْفَظْ لله مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْماً مِنْ بَيْتِ مَالِكَ، وَقِسماً مِنْ غَلاَّتِ صَوَافِي الإسْلاَمِ فِي كُلِّ بَلَد، فإِنَّ لِلأَقصى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي للأدنى، وَكُلٌّ قَدِ اسْتُرْعِيتَ حَقَّهُ، فَلاَ يَشْغَلَنَّكَ عنْهُمْ بَطَرٌ، فإِنَّكَ لاَ تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِ التَّافِهِ لإحْكَامِكَ

(١١) الترجمة الواردة هنا هي من صنفين - القانع والمؤطّر - اعتماداً على مصطلحات عبدو. انظر تحقيقه للنهج، ص ٦٣٩.

الْكَثِيرَ الْمُهِمّ، فَلاَ تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ، وَلاَ تُصَعِّر خَدَّكَ لَهُمْ، وَتَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لاَ يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ، وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ، فَفَرِّغْ لأولئِكَ ثِقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضُعِ، فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ، ثُمَّ اعْمَلْ فِيهِمْ بَالأعْذَارِ إِلَى اللهِ تَعَالَى يَوْمَ تَلْقَاهُ، فَإِنَّ هؤُلاَءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الإنصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَكُلٌّ فَأَعْذِرْ إِلَى اللهِ[١٢] تَعَالَى فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيهِ وَتَعَهَّدْ أَهْلَ الْيُتْم وَذَوِي الرِّقَّةِ فِي السِّنِّ مِمَّنْ لاَ حِيلَةَ لَهُ، وَلا يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ، وَذلِكَ عَلَى الْوُلاَةِ ثَقِيلٌ، وَالْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ، وَقَدْ يُخَفِّفُهُ اللهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ، وَوَثِقُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ الله لَهُمْ.

وَاجْعلْ لِذَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْماً تُفَرِّغُ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ، وَتَجْلِسُ لَهُمْ مَجْلِساً عَامّاً، فَتَتَواضَعُ فِيهِ للهِ الَّذِي خَلَقَكَ، وَتُقْعِدُ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَأَعْوَانَكَ مِنْ أَحْرَاسِكَ وَشُرَطِكَ، حَتَّى يُكَلِّمَكَ مُتَكَلِّمُهُمْ غَيْرَ مُتَعْتِعٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (عليه السلام) يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: (لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لاَ يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَعْتِعٍ)[١٣].

ثُمَّ احْتَمِلِ الْخُرْقَ مِنْهُمْ وَالْعِيَّ، وَنَحِّ عَنْكَ الضِّيقَ وَالأَنَفَ، يَبْسُطِ اللهُ عَلَيْكَ بَذلِكَ أَكْنَافَ رَحْمَتِهِ، وَيُوجِبُ لَكَ ثَوَابَ طَاعَتِهِ، وَأَعْطِ مَا أَعْطَيْتَ هَنِيئاً، وَامْنَعْ فِي إجْمَالٍ وَإِعْذَارٍ.

ثُمَّ أُمُورٌ مِنْ أُمُورِكَ لاَ بُدَّ لَكَ مِنْ مُبَاشَرَتِهَا: مِنْهَا إِجَابَةُ عُمَّالِكَ بِمَا يَعْيَا عَنْهُ كُتَّابُكَ، وَمِنْهَا إِصْدَارُ حَاجَاتِ النَّاسِ عِنْدَ ورُودِهَا عَلَيْكَ مِمَّا تَحْرَجُ بِهِ صُدُورُ أَعْوَانِكَ. وَأَمْضِ لِكُلِّ يَوْم عَمَلَهُ، فإِنَّ لِكُلِّ يَوْمٍ مَا فِيهِ، وَاجْعَلْ لِنَفْسِكَ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللهِ تَعالَى أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ، وَأَجْزَلَ تِلْكَ الأقْسَامِ، وَإِنْ كَانَتْ كُلُّهَا للهِ إِذَا صَلَحَتْ فيهَا النِّيَّةُ، وَسَلِمَتْ مِنْهَا الرَّعِيَّةُ.

---

(١٢) أي كن مستعداً لتبرّر سلوكك أمام الله.

(١٣) غير متطأطئ، أي دون انكسار من خوف.

وَلْيَكُنْ فِي خَاصَّةِ مَا تُخْلِصُ للهِ بِهِ دِينَكَ: إِقَامَةُ فَرَائِضِهِ الَّتي هِيَ لَهُ خَاصَّةً،[١٤] فَأَعْطِ اللهَ مِنْ بَدَنِكَ[١٥] فِي لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ، وَوَفِّ مَا تَقَرَّبْتَ بِهِ إِلَى اللهِ مِنْ ذلِكَ كَاملاً غَيْرَ مَثْلُوم وَلاَ مَنْقُوصٍ، بَالِغاً مِنْ بَدَنِكَ مَا بَلَغَ،[١٦] وَإِذَا قُمْتَ فِي صلاَتِكَ لِلنَّاسِ، فَلاَ تَكُونَنَّ مُنَفِّراً وَلاَ مُضَيِّعاً.[١٧] فَإِنَّ فِي النَّاسِ مَنْ بِهِ الْعِلَّةُ وَلَهُ الْحَاجَةُ. وَقَدْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) حِينَ وَجَّهَنِي إِلَى اليَمنِ كَيْفَ أُصَلِّي بِهِمْ؟ فَقَالَ: (صَلِّ بِهِمْ كَصَلاَةِ أَضْعَفِهِمْ، وَكُنْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً.)

وَأَمَّا بَعْدَ هذا، فَلاَ تُطَوِّلَنَّ احْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوُلاَةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ، وَقِلَّةُ عِلْم بِالأمُورِ، وَالاحْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا احْتَجَبُوا دوُنَهُ فَيَصْغُرُ عِندَهُمْ الْكَبِيرُ، وَيَعْظَمُ الصَّغِيرُ، وَيَقْبُحُ الْحَسَنُ، وَيَحْسُنُ الْقَبِيحُ، وَيُشَابُ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ، وَإِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ لاَ يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الأمُورِ، وَلَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِمَاتٌ تُعْرَفُ بِهَا ضُرُوبُ الصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ.

وَإِنَّمَا أَنْتَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ: إِمَّا امْرُؤٌ سَخَتْ نَفْسُكَ بِالْبَذْلِ فِي الْحَقِّ، فَفِيمَ احْتِجَابُكَ مِنْ وَاجِبِ حَقٍّ تُعْطِيهِ، أَوْ فِعْلٍ كَرِيم تُسْدِيهِ، أَوْ مُبْتَلىً بِالْمَنعِ، فَمَا أَسْرَعَ كَفَّ النَّاسِ عَنْ مَسْأَلَتِكَ إِذَا أَيِسُوا مِنْ بَذْلِكَ، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ حَاجَاتِ النَّاسِ إِلَيْكَ مِمَّا لاَ مَؤُونَةَ فِيهِ عَلَيْكَ، مِنْ شَكَاة مَظْلِمَةٍ، أَوْ طَلَبِ إِنْصافٍ فِي مُعَامَلَةٍ. ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وبِطَانَةً، فِيهِمُ اسْتِئْثَارٌ وَتَطَاوُلٌ، وَقِلَّةُ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَة، فَاحْسِمْ مَادَّةَ أُولئِكَ بِقَطْعِ أَسْبَابِ تِلْكَ الأَحْوَالِ، وَلاَ تُقْطِعَنَّ لأحَد مِنْ حَاشِيَتِكَ وَحَامَّتِكَ قَطِيعةً، وَلاَ يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اعْتِقَادِ عُقْدَةٍ، تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ، فِي شِرْبٍ

(١٤) ويمكن أن يترجم ذلك ليعني: «ما تخلص لله به دينَك.»

(١٥) وهي حرفياً «من بدنك».

(١٦) «بالغاً مِن بدنك ما بلغ.»

(١٧) «لا تكوّننّ منفّراً ولا مُضيّعاً.» أي لا تُطِلْ وقت الصلاة فينفر الناس، ولكن لا تفعل العكس أيضاً، أي تجعل وقت الصلاة قصيراً جداً فتضيّع أجر الصلاة والتضامن الحاصل بصلاة الجماعة.

أَوْ عَمَلٍ مُشْتَرَكٍ، يَحْمِلُونَ مؤُونَتَهُ عَلَى غَيْرِهِمْ، فَيَكُونَ مَهْنَأُ ذلِكَ لَهُمْ دُونَكَ، وَعَيْبُهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا والآخرة.

وَأَلْزِمِ الْحَقَّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ، وَكُنْ فِي ذلِكَ صَابِراً مُحْتَسِباً، وَاقِعاً ذلِكَ مِنْ قَرَابَتِكَ وَخَاصَّتِكَ حَيْثُ وَقَعَ، وَابْتَغِ عَاقِبَتَهُ بِمَا يَثْقُلُ عَلَيْكَ مِنْهُ، فَإِنَّ مَغَبَّةَ ذلِكَ مَحْمُودَةٌ. وَإِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفاً، فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ،[١٨] وَاعْدِلْ عَنكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ، فَإِنَّ فِي ذلِكَ رِياضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ، وَرِفْقاً بِرَعِيَّتِكَ، وَإِعْذَاراً تَبْلُغُ فِيه حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ. وَلاَ تَدْفَعَنَّ صُلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ للهِ فِيهِ رِضىً،[١٩] فإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِجُنُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وأَمْناً لِبِلاَدِكَ، وَلَكِنِ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صُلْحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ،[٢٠] فَخُذْ بِالْحَزْمِ، اتَّهِمْ فِي ذلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ. وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوّ لَكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطْ عَهْدَكَ بِالْوَفَاءِ، وَارْعَ ذِمَّتَكَ بِالأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أَعْطَيْتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللهِ عزَّ وجَلَّ شَيْءٌ النَّاسُ أَشدُّ عَلَيْهِ اجْتِماعاً، مَعَ تَفْرِيقِ أَهْوَائِهِمْ، وَتَشْتِيتِ آرَائِهِمْ، مِنَ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ، وَقَدْ لَزِمَ ذلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ

---

(١٨) «فأصْحِرْ لهم بعُذرك»، أي قدّمْ لهم عُذرك. إن المعنى الحرفي للعذر هو السبب ولكن يمكن أن يكون التماساً أيضاً يبرّر الشخص فيه شيئاً ما لنفسه (لين، معجم، II، ١٩٨٤)، ويصبح بذلك وسيلة يعذر فيها الشخص نفسه من أي سلوك خاطئ. وباستخدام الترجمة، «عذر» فإن المضمون هنا هو ارتكاب شيء غير عادل، وأن الشخص يسعى للاعتذار. واضح أن الإمام كان يتوقع من مالك التصرّف بطريقة عادلة في جميع الظروف، وأن لا يكون أبداً في موقع طلب العذر. قد يتطلب الأمر من الوالي أن يشرح الظروف المتعلقة بأي مظهر غير عادل من جهته، وهذا الأمر له صلة بطبيعة الحياة السياسية وغموضها وتصرّفاتها.

(١٩) أي من جهتها الشرعية: إذا ما كانت تنسجم ظاهرياً مع الشروط الموضوعة في مصادر الوحي الإلهي؛ ومن جهتها الروحية: إذا ما كانت تنسجم مع الإحساس المطبوع لما يتطلب مبدأ العدل، والذي هو واحد مع الطبيعة الإلهية نفسها، كما جرت مناقشته في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢٠) «ربّما قاربَ ليتغافل».

الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْبَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْغَدْرِ، فَلاَ تَغْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ، وَلاَ تَخِيسَنَّ بَعَهْدِكَ، وَلاَ تَخْتِلَنَّ عَدُوَّكَ، فَإِنَّهُ لاَ يَجْتَرِىءُ عَلَى اللهِ إلاَّ جَاهِلٌ شَقِيٌّ،(٢١) وَقَدْ جَعَلَ اللهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْناً أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَحَرِيماً يَسْكُنُونَ إِلَى مَنَعَتِه، يَسْتَفِيضُونَ إِلَى جِوَارِهِ، فَلاَ إِدْغَالَ، وَلاَ مُدَالَسَة، وَلاَ خِدَاعَ فِيهِ، وَلاَ تَعْقِدْ عَقْداً تَجُوزُ فِيهِ الْعِلَلُ، وَلاَ تُعَوِّلَنَّ عَلَى لَحْنِ الْقَوْلِ بَعْدَ التَّأْكِيدِ وَالتَّوْثِقَةِ، وَلاَ يَدْعُوَنَّكَ ضِيقُ أَمْرٍ لَزِمَكَ فِيهِ عَهْدُ اللهِ، إِلَى طَلَبِ انْفِسَاخِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، فَإِنَّ صَبْرَكَ عَلَى ضِيقٍ تَرْجُو انْفِرَاجَهُ وَفَضْلَ عَاقِبَتِهِ، خَيْرٌ مِنْ غَدْرٍ تَخَافُ تَبِعَتَهُ، وَأَنْ تُحِيطَ بِكَ مِنَ اللهِ فِيهِ طَلِبَةٌ، لاَ تَسْتَقِيلُ فِيهَا دُنْيَاكَ وَلاَ آخِرَتَكَ.

إِيَّاكَ وَالدِّمَاءَ وَسَفْكَهَا بِغَيْرِ حِلِّهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِقْمَةٍ، وَلاَ أَعْظَمَ لِتَبِعَةٍ، وَلاَ أَحْرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ، وَانْقِطَاعِ مُدَّة، مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَاللهُ سُبْحَانَهُ مُبْتَدِىءٌ بِالْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ، فِيَما تَسَافَكُوا مِنَ الدِّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامةِ، فَلاَ تُقَوِّيَنَّ سُلْطَانَكَ بِسَفْكِ دَمٍ حَرَامٍ، فَإِنَّ ذلِكَ مِمَّا يُضْعِفُهُ وَيُوهِنُهُ، بَلْ يُزِيلُهُ وَيَنْقُلُهُ.

وَلاَ عُذْرَ لَكَ عِنْدَ اللهِ وَلاَ عِنْدِي فِي قَتْلِ الْعَمْدِ، لأنَّ فِيهِ قَوَدَ الْبَدَنِ، وَإِنِ ابْتُلِيتَ بِخَطَإٍ وَأَفْرَطَ عَلَيْكَ سَوْطُكَ أَوْ سَيْفُكَ أَوْ يَدُكَ بِعُقُوبَة، فَإِنَّ فِي الْوَكْزَة فَمَا فَوْقَهَا مَقْتَلَةً، فَلاَ تَطْمَحَنَّ بِكَ نَخْوَةُ سُلْطَانِكَ عَنْ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ حَقَّهُمْ.

وَإِيَّاكَ وَالإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ، وَالثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا، وَحُبَّ الإِطْرَاء، فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرَصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ، لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ. وَإِيَّاكَ وَالْمَنَّ عَلَى رَعِيَّتِكَ بِإِحْسَانِكَ، أَوِ التَّزَيُّدَ فِيما كَانَ مِنْ فِعْلِكَ، أَوْ أَنْ تَعِدَهُمْ فَتُتْبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ، فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الإحْسَانَ، وَالتَّزَيُّدَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَقِّ، وَالخُلْفَ يُوجِبُ الْمَقْتَ عِنْدَ اللهِ وَالنَّاسِ، قَالَ اللهُ: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٦١ : ٣). إِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالأمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا، أَوِ التَّسَاقُطَ فِيهَا عِنْدَ إِمْكَانِهَا، أَوِ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذا تَنَكَّرَتْ، أَوِ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ، فَضَعْ كُلَّ

(٢١) بكلمات أخرى، أي إخلال بالوعد - حتى ولو كان لعدوّ - يبلغ مبلغ معارضة لله.

أَمْرٍ مَوْضِعَهُ، وَأَوْقِعْ كُلَّ عَمَلٍ مَوْقِعَهُ. وَإِيَّاكَ وَالاْسْتِئْثَارَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أُسْوَةٌ، وَالتَّغَابِيَ عَمَّا تُعْنَى بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعُيُونِ، فَإِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْكَ لِغَيْرِكَ، وَعَمَّا قَلِيلٍ تَنْكَشِفُ عَنْكَ أَغْطِيَةُ الأمُورِ، وَيُنْتَصَفُ مِنْكَ لِلْمَظْلُومِ.

إمْلِكْ حَمِيَّةَ أَنْفِكَ، وَسَوْرَةَ حَدِّكَ، وَسَطْوَةَ يَدِكَ، وَغَرْبَ لِسَانِكَ، وَاحْتَرِسْ مِنْ كُلِّ ذلِكَ بِكَفِّ الْبَادِرَةِ، وَتَأْخِيرِ السَّطْوَةِ، حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ فَتَمْلِكَ الاْخْتِيَارَ، وَلَنْ تَحْكُمْ ذلِكَ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى تُكْثِرَ هُمُومَكَ بِذِكْرِ الْمَعَادِ إِلَى رَبِّكَ.

وَالْوَاجِبُ عَلَيْكَ، أَنْ تَتَذَكَّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقَدَّمَكَ مِنْ حُكُومَةٍ عَادِلَةٍ، أَوْ سُنَّةٍ فَاضِلَةٍ، أَوْ أَثَرٍ عَنْ نَبِيِّنَا (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) أَو فَرِيضَةٍ فِي كِتَابِ اللهِ، فَتَقْتَدِيَ بِمَا شَاهَدْتَ مِمَّا عَمِلْنَا بِهِ فِيهَا، وَتَجْتَهِدَ لِنَفْسِكَ فِي اتِّبَاعِ مَا عَهِدْتُ إِلَيْكَ فِي عهْدِي هذَا، وَاسْتَوْثَقْتُ بِهِ مِنَ الْحُجَّةِ لِنَفْسِي عَلَيْكَ، لِكَيْلاَ تَكُونَ لَكَ عِلَّةٌ عِنْدَ تَسَرُّعِ نَفْسِكَ إِلَى هَوَاهَا، فَلَنْ يَعْصِمَ مِنَ السُّوءِ وَلاَ يُوَفِّقَ لِلْخَيْرِ إلاَّ اللهُ تَعَالى. وَقَدْ كَانَ فِيما عَهِدَ إليَّ رَسُولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) فِي وَصَايَاهُ: تَحضيضٌ عَلَى الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، فَبِذَلِكَ أَخْتِمُ لَكَ بمَا عَهِدَتُ، وَلاَ حولَ ولا قُوَّةَ إلاَّ بِاللهِ العَظِيمِ.

وأنا أسألُ اللهَ بِسعَةِ رَحْمَتِهِ، وعَظِيم قُدْرَتِهِ على إعْطاءِ كُلِّ رَغْبَةٍ، أنْ يُوفِّقَنِي وإيَّاكَ لِما فيهِ رِضاهُ منَ الإقامَةِ على العُذْرِ الواضحِ إليهِ وإلى خَلْقِهِ، مَعَ حُسْنِ الثَّناءِ في العِبادِ، وجَميلِ الأَثَرِ في البلادِ، وتَمامِ النِّعْمَةِ، وتَضعيفِ الكرامَةِ، وأنْ يَختِمَ لِي ولَكَ بالسَّعادةِ والشَّهادةِ،(٢٢) «إنَّا إليهِ راغِبُونَ».(٢٣) والسَّلامُ على رَسُولِ اللهِ (صلَّى اللهُ عليهِ وآلِهِ الطَّيِّبينَ الطَّاهِرينَ).

---

(٢٢) كلمة شهادة تحمل معنى الاستشهاد أيضاً. وفي المصادر اليونانية، الشهيد هو من يحمل شهادة على إيمانه بالتضحية بحياته في سبيله.

(٢٣) «إنا إليه راجعون». جميع تحقيقات وطبعات النهج تتضمّن هذه العبارة القرآنية ما عدا الطبعة الفارسية فتقول: «راغبون» بدلاً من «راجعون». ويلاحظ المحقق أن نسختين من المخطوطات المعتمدة تضمّنت القول القرآني. انظر نهج، ص ٣٨٣.

المصادر والمراجع

'Abd al-Zahra' al-Husayni al-Khatib. *Masadir Nahj al-balagha wa asaniduh*. Beirut, 1988.

'Abduh, Muhammad. *Nahj al-Balagha*. Beirut, 1996, pp. 67-74.

Addas, Claude. Ibn *'Arabi ou La quete du Soufre Rouge*. Paris, 1989; tr. Peter Kingsley, Quest for the Red Sulphur Cambridge, 1993.

Ajmal, M. Sufi Science of the Soul', in S.H.. Nasr, ed., *Islamic Spirituality*. London, 1987, vol. 1, pp. 294-307.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Lslam,* tr. David Streight. New York, 1994.

— 'Le combatant du ta'wil: Un Poeme de Molla Sadra sur 'Ali, in Todd Lawson, ed. *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. London, 2005, pp. 432-454.

'Ali b. Abi Talib. *Nahj al-balagha,* ed. Shaykh 'Azizullah al-'Uatadi. Tehran, 1993; ed. Muhammad 'Abduh. Beirut, 1996; Persain tr. Ja'far Shahidi. Tehran, 1378 Sh./ 1999; English tr. Sayed Ali Reza. *Peak of Eloquence*. New York, 1996.

— *Du'a Kumayl,* tr. W.C. Chittick in *Supplications: Amir al-Mu'minin*. London, 1995.

— *Ghurar al-Hikam wa durararal-kalim,* compiled by 'Abd al-Wahid Amidi, with Persian tr. Sayyid Husayn Shaykhul-Islami, in *Guftar-i Amir al-mu'minin'Ali*. Qom, 2000; ed. With Persian tr. Muhammad 'Ali Ansari. Qom, 2001.

Amuli, Sayyid Haydar. *Jami' al-asrar,* ed. H. Corbin and O. Yahya, in *La Philosophie shi'ite*. Tehran – Paris, 1969.

— *Al-Muhit al-a'zam wa'l-bahral-khidamm fi te'wil kitab Allah al-'aziz al-muhkam,* ed. Muhsin al-Musawi al-Tabrizi. Qom, 2001.

Amuli, Hasanzadah. *Insan-I Kamil az didgah-I Nahj al-balagha.* Qom, 1379 Sh./2000.

Ashityani, Jala al-Din. *Sharh-I muqaddam-I Qaysari bar Fusus al-hikam.* Qom, 1372/1953.

'Attar, Farid al-Din. *Tadhkiratu'l-awliya',* ed. R.A. Nicholson. London, 1905-1907; abridged tr. A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics.* London, 1996.

Babuli, Abu'l-Fadl Hafiziyan. 'Nahj al-balagha', in A.A. Rashad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 12, pp. 9 – 92.

— 'Mashariq anwar al-yaqin', in A.A. Rashad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 12, pp. 483-495.

al-Baydawi, Nasir al-Din. *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil* Beirut, 1996. *The Bhagavadgita in the Mahabharata,* ed. and tr. J.A.B van Buitenen. Chicago, 1981.

Boethius. *The Consolation of Philosophy,* tr. V.E. Watts. London, 1969.

al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* (summarized). Riyad, 1996/1417.

Chirri, Mohammad Jawad. *The Brother of the Prophet Mohammad.* Detroit, 1982.

Chittick, William. *A Shi'ite Anthology.* London, 1980.

— *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology.* Albany, NY, 1998.

— *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi and the Metaphysics of the Imagination.* Albany, NY, 1989.

Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi,* tr. Liadain Sherrard. Cambridge, 1993.

— 'Une Introduction à la Lecture des *Futuhat Makkiyya,'* in M. Chodkiewicz et al., ed., *Les Illuninations de La Mecque: The Meccan Iluminations. Textes Choisis/Selected Texts.* Paris, 1988. pp. 21-73.

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis,*trs. R. Manheim, J. Morris. London, 1983.

— *En Islam iranien.* Paris, 1971-1973.

— *History of Islamic Philosophy,* tr. Philip Sherrard. London, 1993.

Dakake, David. 'The Practice of *Dhikr* in the Early Islamic Community', in Zailan Moris, ed., *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago, 1999, pp. 169-193.

Daylami, Ahmad. 'Mabani wa nizam-I akhlaq', in A.A. Rashad, ed., *Danishnamah*. Tehran, 2001, vol. 4, pp. 97-160.

Djebli, Moktar, 'Encore à propos de l'authenticité du *Nahj al-balagha!'*, *Studia Islamica,* 75 (1992), pp. 33-56.

— *Nahj al-Balagha', El2,* vol. 7, p. 904.

Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany, NY, 1985.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden, 1994.

al-Farabi, Abu Nasr Muhammad. *al-Madinat al-fadila,* tr. Richard Walzer, in *Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford, 1985.

Gardet, L. 'Dhikr', *El2,* vol. 2, pp. 223-227.

al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'ulum al-din,* 5 vols. Beirut, 1992.

— *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazalis* al-Munqidh min al-Dalal *and other relevant works of al-Ghazali,* tr. R. J. McCarthy. Boston, 1980.

— *Al-Ghazali on Disciplining the Soul, and Breaking the Two Desires* (Books 22 and 23 of the *Ihya'),* tr. T.J. Winter. Cambridge, 1995.

— *Invocations and Supplications* (Book 9 of the *Ihya'),* tr. Nakamura. Cambridge, 1990.

— *Kimiya-yi sa'adat,* tr. Claud Field, *The Alchemy of Happiness*. Lahore, 1987.

— *Mishkat al-Anwar,* tr. W.H.T. Gairdner, *The Niche for Lights*. New Delhi, 1988.

— *The Remembrance of Death and Afterlife* (Book 40 of the *Ihya'*), tr. T.J. Winter. Cambridge, 1989.

Gimaret, D. 'Sifa', EI2, vol. 9, pp. 316-323.

Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's* Sirat Rasul Allah. London, 1995.

al-Hallaj, Mansur. *Diwan al-Hallaj,* ed. S. Dannawi. Beirut, 1998.

al-Hamawi, Yaqut. *Mu'jam al-buldan*. Beirut, 1388/1968.

al-Harawi, 'Ali b. Abi Bakr. *Kitab al-isharat ila ma'rifat al-ziyarat*. Damascus, 1953.

Hujwiri 'Ali, *Kashf al-mahjub*. Tehran, 1376 Sh./ 1997; tr. R.A. Nicholosn. London, 1936.

Ibn Abi'l-Hadid. *Sharh Nahj al-balagha li-Ibn Abi'l-Hadid*. Beirut, 1965.

Ibn 'Ajiba. *Iqaz al-humam fi sharh kitab al-hikam*. Cairo, 1983.

Ibn al-'Arabi. *al-Futuhat al-makkiyya*. Cairo, 1911; French tr. M. Chodkiewicz et al., *Les Illuminations de La Mecque: the Meccan Illuminations. Textes Choisis/Selected Texts*. Paris, 1988.

— *Fusus al-hikam*, tr. R. Austin, *The Bezels of Wisdom*. New York, 1980.

— *Kitab al-fana' fi'l-mushahada*, in *Rasa'il Ibn al-'Arabi*. Damascus, 1998; French tr. M. Valsan, *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*. Paris, 1984.

— *Kitab al-jalala wa huwa kalimatu'Llah*, in *Rasa'il Ibn-'Arabi*. Damascus, 1998; French tr. M. Valsan, 'Le Livre du Nom de Majeste', in *Etudes Traditionelles*, no. 268, July-Aug (1948), pp. 206-215.

— *Tarjuman al-ashwaq*, tr. R.A. Nicholson. London, 1978.

Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, *Kitab al-hikam*, tr. Vixtor Danner, *Sufi Aphorisms*. Leiden, 1973.

— *Miftah al-falah wa misbah al-arwah*, tr. Mary A.K. Danner, *The Key to Salvation: ASufi Manual of Invocation*. Cambridge, 1996.

Ibn Hanbal, Ahmad. *al-Musnad*, ed. A.M. Shakir. Cairo, 1949.

Ibn Kathir, Ismail. *al-Bidaya wa'l-nihaya*. Beirut, 1974.

Ibn Mardawayh, Abu Bakr Ahmad. *Manaqib 'Ali b. Abi Talib wa ma nazala min al-Qur'an fi Ali*. Qom, 2001.

Ibn Maytham al-Bahrani. *Sharh Ibn Maytham*. Beirut, 1999.

al-Isfahani, al-Raghib. *Mu'jam mufradat alfaz al-Qur'an*. Beirut, n.d.

Izutsu, Toshihiko. *Ehtico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal, 1966.

Jabre, F. *La notion de la* ma'rifa *chez Ghazali*. Paris. 1958.

Ja'fariyan, Rasul. *Tarikh wa sirah-i siyasi-yi amir al-mu'minin Ali b. Abi Talib*.Qom, 1380 Sh./2001.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London-New York, 1979.

— *Political and Moral Vision of Islam*. Lahore, 2000.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr b. Bahr. *al-Bayan wa'l-tabyin*. Beirut, 1968.

Jordac, George. *The Voice of Human Justice,* tr. M. Fazal Haqq. Qom, 1990.

al-Kalabadhi, Abu Bakr. *Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf.* Cairo, 1960; tr. A.J. Arberry as *The Doctrine of the Sufis.* Cambridge, 1953.

al-Kashani, 'Abd-Razzaq. *al-Istilahat al-sufiyya.* Cairo, 1992.

— *Majmu'-i rasa'il wa musannafat,* ed. M. Hadizadah. Tehran, 2000.

— *Lata'if al-i'lam fi isharat ahl al-ilham,*ed. M. Hadizadah. Tehran, 2000.

— *Tafsir Ibn al-'Arabi.*Cairo, n.d.

Kazimi, Bahram. 'Barrisi-yi tatbiqi-yi mafhum-i 'adalat dar andishi-yi Imam 'Ali wa Aflatun', in Mehdi Golshani, ed., *Proceedings of the International Congress on Imam 'Ali* (Persian articles). Tehran, 2001, pp. 165-187.

al-Khani, 'Abd al-Majid b. Muhammad. *al-Hadaiq al-wardiyya fihaqaiq ajilla al-Naqshabandiyya.* Damascus, 1306/ 1889.

Al-Kharraz, Abu Said. *Kitab al-sidq,* tr. A.J. Arberry, *The Book of Truthfulness.* Oxford, 1937.

al-Khu'i, Abu'l-Qasim. *Mu'jam rijal al-hadith.* Qom, 1983.

Khu'i, 'Ali Sadra'i. *'Mi'a kalima',* in A.A. Rashad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 12, pp. 471-476.

al-Khu'i, Mirza Habibu'Llah. *Minhaj al-bara'a fi sharh Nahj al-balagha.* Tehran, n.d.

Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition.* Oxford, 1995.

Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany, NY, 1999.

al-Kulayni, Muhammad b. Ya'qub. *al-Usul min al-kafi.* Tehran, 1418/1997-8.

Landolt, Hermann. 'Walayah', in *The Encylopedia of Religion,* 1st ed., vol. 15, pp. 316-323.

Lane, E.W. *Arabic-English Lexicon.* Cambridge, 1984.

Lawson, Todd. 'The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful', in L.

Lewisohn, ed., *The Heritage of Persian Sufism*. Oxford, 1999, vol. 2, pp. 261-276.

Lewisohn, Leonard. 'Ali b. Abi Talib's Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition', in Ali Lakhani. ed., *The Sacred Foundations of justice in Islam*. Vancouver, 2006.

Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi*. London, 1971.

— *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. London, 1986.

— *Sufi Poems*. Cambridge, 2004.

— *The Book of Certainty*. Cambridge, 1992 (under the name Abu Bakr Siraj ad-in).

Lumbard, Joseph. 'The Decline of knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World', in J. Lumbard, ed., *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition*. Bloomington, IN, 2004, pp. 39-77.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, 1981.

Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago- Lonodn, 2001.

Mahjub, Muhammad Ja'far. 'Chivalry and Early Persian Sufism', in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Persian Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, pp. 549-581.

al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-anwar*. Tehran. 1397/ 1977.

Meri, Josef. *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Ali ibn Abi Bakr al-Harawis* Kitab al-Isharat ila ma'rifat al-Ziyarat. Princeton, 2004.

Michon, J.-L. *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba (1746-1809) et son* Mi'raj. Paris, 1973.

— 'The Spiritual Practices of Sufism', in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality*. vol. 1, pp. 265-293.

Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The* Ghulat *Sects*. Syracuse, 1988.

Moris, Zailan. ed. *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago, 1999.

Morris, James. 'Ibn Arabi and his Interpreters', *Journal of the American*

Oriental Society, 106 (1986) pp. 539-551, pp. 733-756; 107 (1987), pp. 101-119.

— 'The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the *Mi'raj', Journal of the American Oriental Society,* 107 (1987), pp. 629-652 and 108 (1988), pp. 63-77.

— 'Inb 'Arabi's Spiritual Ascension', in M. Chodkiweicz et., eds., *Les Illuminations de La Mecque,* pp. 351-381.

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet.* Harmondsworth, UK, 1987.

Muir, William, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall.* Edinburgh, 1924.

Muradi, Muhammad. 'Rawish-i tafsir-i Qur'an', in A.A. Rahsad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 1, pp. 229-284.

Murata, Sachiko and W. Chittick. *The Vision of Islam.* New York, 1994.

Mutahhari, Murtada. ''Irfan: Islamic Mysticism', in Murtada Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences.* London, 2002, pp. 89-141.

— *'Adl-i ilahi.* Tehran, 2001.

— Muslim. *Sahih,* 2 vols. Cairo, 1349/ 1930.

— *Sahih Muslim,* English translation, 'Abdul Hamid Siddiqi. Lahore, 1976.

al-Najashi, Abu'l-'Abbas. *Rijal al-Najashi.* Qom, 1407/1986.

Nanji, Azim. 'The Ethical Tradition in Islam', in A. Nanji, ed., *The Muslim Almanac.* New York, 1996, pp. 205-211.

al-Nasa'i, Ahmad b. Shu'ayb. *Khasa'is amir al-mu'minin Ali b. Abi Talib.* Tehran, 1419/1998.

Nasr, Seyyed Hossein, 'An Intellectual Autobiography', in L.E. Hahn et al., eds., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr.* Carvondale, IL, 2001, pp. 3-85.

— 'Introduction' in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality,* vol. 1, *Foundations.* New York, 1987, pp. xv-xxix.

— *Islamic Art and Spirituality.* Ipswich, UK, 1987.

— ed., *Islamic Spirituality,* vol. 2, *Manifestations.* New York, 1991.

— *Knowledge and the Sacred.* New York, 1981.

— *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man.* London, 1968.

— 'Reply to Zailan Moris', in Hahn et al., ed., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr,* pp. 632-638.

— *Science and Civilization in Islam.* Cambridge, 1987.

— 'Spiritual Chivalry', in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality.* New York, 1991, vol. 2, pp. 304-315.

— *Sufi Essays.* London, 1972.

al-Nawawi,Yahya b.Sharaf. *An-Nawawi's Forty Hadith,* tr. E. Ibrahim and D. Johnson-Davies. Damascus, 1976.

Ni'ma, 'Abd Allah. *Madarik Nahj al-balagha.* Beirut, 1972.

al-Nisaburi, al-Hakim. *Al-Mustadrak 'ala'l-sahihayn.* Beirut, 2002.

Nuri Hamadani, Shaykh Husayn. 'Usul wa mabani-yi hukumat-I Islami az manzar-i Imam 'Ali', in Mehdi Golshani, ed., *Proceedings of the International Congress on Imam Ali,* pp. 3-32.

Paketchy, Ahmad. *Mawlid Amir al-mu'minin: Nusus mustakhrija min al-turath al-Islami.* Tehran, 2004.

Parens, Joshua. *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's Laws.* Albany, NY, 1995.

Perry, Whitall. *Treasury of Traditional Wisdom.* London, 1971.

Plato. *Plato. The Collected Dialogues,* ed. And tr. E. Hamilton and H. Cairns, Bollingen Series 71. Princeton, 1999.

— *Protagoras and Meno,* tr. W.K.C. Guthrie. London, 1979.

— *Phaedrus and letters VII and BIII,* tr. R. Hackforth in *Plao. The Collected Dialogues,* ed. And tr. E. Hamilton and H. Cairns, Bollingen Series 71. Princeton, 1999.

Al-Qadi al-Nu'man, Abu Hanifa. *Sharh al-akhbar fi fadail al-aimmat al-athar,* ed. M. al-Husayni al-Jalali. Qom, 1409-12/ 1988-92.

Al-Qadi, Wadad. 'An Early Fatimid Political Document', *Studia Islamica,* 48 (1978), pp. 71-108.

al-Qummi, Shaykh 'Abbas. *Kulliyyat mafatih al-janan.* Qom, n.d.

Qummi, Nasir al-Din Ansari. 'Ghurar al-hikam wa durar al-kalim', in A.A. Rahsad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 12, pp. 234-260.

Al-Qushayri, Abu'l-Qasim. *Al-Risala al-Qushayriyya.* Cairo, 1995; tr. R.T. Harris as *Sufi Book of Spiritual Ascent.* Chicago, 1997.

— *Lata'if al-isharat.* Cairo, n.d.

Rajabi, Muhammad Husayn. *'Sabb'*. In A.A. Rashad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 9, pp. 295-365.

Rappe, Sara. *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius.* Cambridge, 2000.

Rashad, 'Ali Akbar, ed., *Danish-namah-i Imam 'Ali.* Tehran, 2001.

Rastgu, Sayyid Muhammad. 'Fasahat wa balaghat-i Imam 'Ali, in A.A. Rashad ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. 11, pp. 11-76.

Rayshahri, Muhammad. *Ahl al-bayt dar Qur'an wa hadith,* tr. Hamid Rida Shaykhi and Hamid Rida Azhir. Qom, 1379 Sh./ 2000.

— ed. *Mawsu'at al-Imam 'Ali ibn Abi Talib fi'l-kitab wa'l-sunna wa'l-ta'rikh.i* Qom, 1421/2000.

— ed. Mizan al-hikma. Qom- Tehran, 1403/ 1983.

al-Razi, Fakhr al-Din. *Al Tafsir al0kabir.* Beirut, 2001.

Rumi, Jalal al-Din. *Fihi ma fihi.* Tehran, 1369 Sh./ 1990; tr. A.J. Arberry as *The Discourses of Rumi.* London, 1961.

— *Mathnawi-yi ma'nawi,* ed. R.A. Nicholson. Tehran, 1984; tr. R.A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi.* Lonodn, 1926-1934.

al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad b. 'Ali b. Babawayh. *al-Tawhid.* Beirut, 1967.

Sajoo, Amyn B. *Muslim Ehtics: Emerging Vistas.* London, 2004.

Schoun, Frithjof. *Light on the Ancient Worlds.* Bloomington, IN, 1984.

— *Stations of Wisdom.* Bloomington, IN, 1995.

Shah Kazemi, Reza. "Ali b. Abi Talib, in *The Encyclopedia of Religion,* 2nd ed., vol. 1, pp. 256-261.

— 'From the Spirituality of Jihad to the Ideology of Jihadism', in *Seasons: Semiannual Journal of Zaytuna Institute,* vol. 2, no. 2 (2005), pp. 44-68.

— *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart.* Bloomington, IN, 2006.

— *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue.* Cambridge, 2006.

— 'Tradition as Spiritual Function', *Sacred Web,* 7 (2001), pp. 37-58.

Shankaracharya (Samkara). *A Samkara Source Book,* tr. And compiled by A. J Alston, vol. 1, *Samkara on the Absolute.* London, 1981; vol.2, *Samkara on the Creation.* London, 1983.

al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab. *al-Anwar al-qudsiyya fi ma'rifa qawa'id al-sufiyya*. Cario, 1987.

Shaykhul-Islami, Sayyid Husayn. *Guftar-i amir al-mu'minin 'Ali*. Qom, 2000.

Shushtari, 'Allama. *Qada' Amir al-mu'minin 'Ali ibn Abi Talib*. Tehran, 2001.

al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Durr al-manthur fi'l-tafsir bi'l-ma'thur*. Beirut, 1314/1896.

— *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. Beirut, 1987.

— *Ta'rikh al-khulafa'*, tr. H.S. Jarrett, *History of the Caliphs*. Amsterdam,1970.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. *Jami' al-bayan*. Beirut, 2001.

— *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*. Leiden, 1964.

Tabataba'i, Allama. *Kernel of the Kernel Concerning the Wayfaring and Spiritual Jouney of the People of Intellect* (Risala-yi lubab dar sayr wa suluk-I ulu'l-albab): *A Shi'i Approach to Sufism*, ed. Sayyid M.H.H. Husayni Tihrani, tr. M.H. Faghfoory. Albany, NY, 2003.

— *Shi'ite Islam*, ed. And tr., S.H. Nasr. Albany, NY, 1975.

Trimingham, Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.

Unno Taitetsu. 'The Practice of *Jado-shinshu'*, in Alfred Bloom, ed., *Living in Amida's Universal Vow: Essays in Shin Buddhism*. Bloomington, IN, 2004, pp. 63-73.

Uzdavinys, Algis. *Philosophy as a Rite of Rebirth*. London, 2006 (forthcoming).

Voll, John O. 'Sufi Orders' in John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York – Oxford, 1994, vol. 4, pp. 109 -117.

Waley, M.I. 'Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism', in Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, pp. 497-548.

Wannell, Bruce and Hermann Landolt. *A Tradition of Esoteric Commentary: Imam 'Ali's* Hadith al-haqiqa (London, forthcoming).

Wensinck, A.J., et al. *Concordance et indices de la tradition muslumane*. Leiden, 1936-1969.

Whelan, Estelle. 'Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an', *Journal of the American Oriental Society,* 118 (1998), pp. 1 -14.

Winter, T.J. 'Preface' to *Al-Ghazali on Disciplining the Soul, and Breaking the Two Desires.* Cambridge, 1995.

Wu, John C.U. *The Golden Age of Zen: Zen Masters of the T'ang Dynasty.* Bloomington, IN, 2003.

al-Yaman, Ja'far b. Mansur. *Kitab al-'alim wa'l-ghulam,* ed. and tr. James Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue.* Lonodn, 2001.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy.* Albany, NY, 1992.

Yusufiyan, Hasan and Sharifi, Ahmad Husayn. 'Imam 'Ali wa mukhalifan' in A.A. Rashad, ed., *Danish-namah.* Tehran, 2001, vol. pp. 193-252.

al-Zamakhshari, Abu'l-Qasim Mahmud. *Tafsir al-Kashshaf* . Beirut, 1995.



فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

فهرس الأماكن



كشّاف الآيات القرآنية

(الترتيب وفق تسلسل السور والآيات)

الرقم	الآية	الصفحة
٢ : ١٠	«في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً . .»	٧٩
٢ : ٢٥	«وبشّر الذين آمنوا . .»	٩٢
٢ : ٣١	«وعلّم آدم الأسماء كلّها . .»	١٩٢
٢ : ١١٥	«فأينما تولّوا فثمّ وجه الله .»	١٨٧، ٢٤٢
٢ : ١٥٢	«اذكروني أذكركم .»	٢٠٣
٢ : ١٥٥-١٥٧	«ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع . .»	٨٢
٢ : ١٩٨	«واذكروه كما هداكم .»	٢٢٩
٢ : ٢٨٥	«لا نفرّق بين أحد من رُسله .»	٢٠
٣ : ٣١	«قل إن كنتم تحبّون الله فاتبعوني . . .»	٧٧
٣ : ١٩٠-١٩١	«إن في خلق السموات والأرض . .»	٢٠٤، ٢٠٥
٤ : ٥٩	«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول .»	٢٦٢
٤ : ١٣٥	«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقِسْط . .»	١٣٣
٦ : ٥٤	«كتب ربُّكم على نفسه الرحمة .»	٧٦، ١٣١
٦ : ١٦٢	«قُلْ إنّ صلاتي ونُسكي . . .»	٧١
٧ : ٥٥	«ادعوا ربّكم تضرُّعاً وخُفية .»	٢٠٠

الرقم	الآية	الصفحة
٣٣: ٤١-٤٣	«يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً»	٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤
٣٣: ٥٦	«إن الله وملائكته يصلّون على النبي.»	٣٢
٣٥: ١٥	«يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله...»	١٢٩، ١٣٨
٣٧: ٩٦	«والله خلقكم وما تعملون.»	٢١١
٣٨: ٤٦	«إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار.»	٩١
٣٩: ٢٢	«أفمن شرح الله صدره للإسلام.»	١٨٢
٣٩: ٢٣	«الله نزّل أحسن الحديث...»	١٨٢
٤٠: ١٦	«لمن الملك اليوم لله الواحد القهار.»	١٢٠
٤١: ٥٣	«سنريهم آياتنا في الآفاق...»	٤٦، ١٨٧
٤٢: ٢٣	«قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى.»	٣١
٤٥: ٢٣	«... اتخذ إلهه هواه ...»	٦٧، ١٢٨
٤٨: ٢٩	«... أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم...»	١٤١
٥٠: ١٦	«... ونحن أقرب إليه من حبل الوريد.»	١٨٨
٥٠: ٣٧	«إن في ذلك لذكرى...»	١٨٢
٥٣: ٣-٤	«إن هو إلا وحي يوحى.»	٦٧
٥٣: ٢٣	«إنْ هي إلا أسماء سمّيتموها...»	٢٢٠
٥٥: ٢٦-٢٧	«كل من عليها فان.»	١٢٦، ٢٢٦
٥٥: ٦٠	«هل جزاء الإحسان إلا الإحسان.»	٩١
٥٧: ٣	«هو الأول والآخر والظاهر والباطن.»	٤٦، ١٨٧
٥٧: ١٦	«ألم يأنِ للذين آمنوا ...»	١٩٢
٥٨: ١٩	«استحوذ عليهم الشيطان...»	٢٠١

الرقم	الآية	الصفحة
٦١: ٣	«كَبُر مقتاً عند الله . . .»	٢٦٩
٦٣: ٩	«يا أيها الذين آمنوا لا تُلهكم. . .»	٢٠٢
٦٨: ٤	«وإنك لعلى خُلق عظيم.»	٢٣
٧٠: ٢٣	«. . . على صلاتهم دائمون.»	٢٠٥
٧٣: ٨	«واذكر اسم ربّك . . .»	٢٠٠، ٢٠١
٧٣: ٢٠	«. . . وما تقدّموا لأنفسكم من خير. . .»	٩١، ٢٠٠
٧٦: ١	«هل أتى على الإنسان حين من الدهر. . .»	٢١٧
٧٦: ٥-٦	«إن الأبرار يشربون. . .»	٢٤٠
٧٦: ٨-٩	«إنما نطعمكم لوجه الله. . .»	١٤٨
٧٦: ٢٥	«واذكر اسم ربك بكرة وأصيلاً.»	٢٠٠
٧٩: ٤٠-٤١	«وأما من خاف مقام ربّه. . .»	٦٨، ٢١٤
٨٣: ١٤	«كلاّ بل رانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبون.»	٦٥
٨٥: ٣	«وشاهد ومشهود.»	١٨٥
٨٧: ١	«سبّح اسم ربّك الأعلى.»	٢٠١
٨٧: ٦-٧	«سنقرئك فلا تنسى. . .»	٢٢٤
٨٧: ١٧	«والآخرة خير وأبقى.»	٩٠
٨٩: ٢٧	«النفس المطمئنة. . .»	٩٠
٩١: ٣	«والنهار إذا جلاّها.»	١٨١
٩١: ٧-٨	«ونفس وما سواها.»	١٢٦
٩٢: ١-٢	«والليل إذا يغشى. . .»	١٨١
٩٢: ١٧-٢١	«. . . وسيجنَّبها الأتقى . . .»	١٤٧
٩٤: ٥-٦	«فإنّ مع العُسر يُسراً. . .»	٨٣

تصميم الغلاف : ماريا شعيب